

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

ხელნაწერის უფლებით

მირანდა ვაჟას ასული გურგენიძე

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის
კონსტიტუციურ – სამართლებრივი რეგულირება

დისერტაცია წარმოდგენილია სამართლის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მოსაპოვებლად

ხელმძღვანელი: მანანა მოსულიშვილი

სამართლის დოქტორი,

სრული პროფესორი

თბილისი

2011

ს ა რ ო ე ვ ი

შესავალი;

თავი პირველი – თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის არსი, თეოკრატიული მმართველობის კონტექსტი;

1.1 მიდგომათა მრავალგვარობა პოლიტიკური სისტემის კონცეფციაში;

1.2 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ცნება, ტიპოლოგია, კლასიფიკაცია და სოციოდინამიკა;

1.3 სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის პოლიტიკურ - სამართლებრივი და თეოლოგიურ - ფილოსოფიური პარადიგმები ;

თავი მეორე – თეოკრატია, როგორც პოლიტიკურ - რელიგიური და სამართლებრივი სისტემა;

2.1 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის პოლიტიკურ – რელიგიური პარადიგმები;

2.2 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ - რელიგიური და სოციალურ - ფსიქოლოგიური ასპექტები;

2.3 საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სამართლებრივი საფუძვლები;

თავი მესამე – თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონსტიტუციურ სამართლებრივი რეგულირება და სახელმწიფო მმართველობის ფორმები;

3.1 მონარქიული მმართველობის ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკური სისტემა;

3.2 რესპუბლიკური მმართველობის ისლამური სახელმწიფოების თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა;

3.3 პოლიტიკური ისლამი და რელიგიური ფუნდამენტალიზმი თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში;

დასკვნა;

გამოყენებული ლიტერატურა .

შესავალი

ნაშრომის აქტუალობა. სახელმწიფო, როგორც პოლიტიკური ორგანიზაცია შედის პოლიტიკურ სისტემაში, როგორც უმნიშვნელოვანესი ელემენტი, ხოლო თავის მხრივ პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებასა და ფუნქციონირებაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობს რელიგია, ამ როლის მნიშვნელობის ხარისხი კი დამოკიდებულია ქვეყანაში არსებულ სამართლებრივ - პოლიტიკურ რეჟიმზე, ვინაიდან პოლიტიკური სისტემა ხელისუფლების განხორციელების მეთოდების, საშუალებებისა და ხერხების ერთობლიობაა, რომელთა მეშვეობითაც პრაქტიკულად ხორციელდება სამართლებრივ პოლიტიკური პროცესებისა და ურთიერთობის მართვა, საზოგადოების ინტეგრაცია, საზოგადოებრივი წესრიგის, სტაბილურობის უზრუნველყოფა. სწორედ პოლიტიკური სისტემა თავისი ელემენტებით განაპირობებს თუ რა ადგილი უნდა ეკავოს რელიგიას ამა თუ იმ ქვეყნის ცხოვრებაში. სახელმწიფო ყოველთვის განიცდიდა და განიცდის რელიგიასთან ურთიერთობის ცვლილებებს. დღეს ამ ურთიერთობებმა დასრულებული სახე მიიღო სამართლებრივ - პოლიტიკურ სისტემაშიც, ამიტომ მეტად აქტუალურია სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობათა განვითარების ეტაპების, რელიგიის, პოლიტიკისა და სამართლის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხების შესწავლა. სადისერტაციო ნაშრომში სწორედ ამ ჭრილშია განხილული, თუ რა კავშირი აქვს რელიგიას პოლიტიკურ სისტემასთან, პოლიტიკურ რეჟიმთან თუ იდეოლოგიასთან. მოცემულია არამარტო თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ - კონსტიტუციური რეგულირება, არამედ განხილულია თეოკრატიათა, როგორც პოლიტიკურ და სამართლებრივ კატეგორიასთან, მსგავსი კვაზითეოკრატიული სახელმწიფოების იდეოლოგია, რაც გულისხმობს იმას, რომ თეოკრატიული იდეოლოგიის ზოგიერთი სტრუქტურული კომპონენტი შესაძლოა გამოვლინდეს, არა მხოლოდ რელიგიურ მოძღვრებებში, არამედ საერო დოქტრინებშიც. ხელისუფლების საერო კონცეფციებს, სადაც რაციონალიზებული რელიგიური მითები იკავებენ დომინირებულ მდგომარეობას, შესაძლოა ვუწოდოთ კვაზითეოკრატიული. კვაზითეოკრატიული სოციალური მოდელების და

ნიმუშების პრაქტიკული ხორცშესხმის შედეგი პოლიტიკაში კვაზითეოკრატიული სახელმწიფოებია. მათ რიცხვს განეკუთვნება: ჩრდილოეთ კორეა, ფაშისტური გერმანია, საბჭოთა კავშირი და ზოგიერთი სხვა სახელმწიფო. ამგვარ სახელმწიფოებში ხელისუფლებისა და მართვის ინსტიტუტები ძალიან ჰგავს თეოკრატიული სახელმწიფოების რელიგიურ-პოლიტიკურ სტრუქტურებს. მაგრამ რელიგიის ფუნქციას აქ ასრულებს საერო იდეოლოგია, რომელიც მოსახლეობის უმეტესობის მიერ აღიქმება, როგორც რწმენა. იგი განსაზღვრავს საზოგადოების, პიროვნების და სახელმწიფოს ურთიერთობის ძირითად მხარეებს: სამართალს, პოლიტიკას, ეკონომიკას, და კულტურას. გაბატონებული იდეოლოგიის მიერ დადგენილ ნორმებსა და ფასეულობებს იცავს სახელმწიფო აპარატი (მექანიზმი). რელიგიური გამოცხადებების შემცველი “წმინდა წერილის” ფუნქციებს კვაზითეოკრატიულ სახელმწიფოებში ასრულებს მარქსიზმის, ნაციონალ-სოციალიზმის და ა.შ. თეორეტიკოსთა შრომები. მეცნიერთა დებულებები, აღიარებულია როგორც საღმრთო კანონები და ისინი მარადიულ ჭეშმარიტებადაა მიჩნეული. რელიგიური ლიდერების როლს ასეთ სახელმწიფოებში ასრულებენ პარტიული ბელადები, ხოლო პარტიები, ახორციელებენ იმავე ფუნქციებს, რასაც თეოკრატიულ სახელმწიფოებში – ეკლესია. სახელმწიფო ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოების ორგანიზებისა და საქმიანობის სისტემა აგებულია იდეოლოგიური ერთიანობის და ხელმძღვანელთა შეუცვლელობის თეოკრატიულ პრინციპებზე, როგორც თეოკრატიულ, ასევე კვაზითეოკრატიულ სახელმწიფოში ხდება მმართველის პიროვნების გადმერთება. ხელისუფლების თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული სისტემები რეალიზდება იმ სახელმწიფოში, სადაც ამისათვის არსებობს შესაბამისი სამართლებრივ პოლიტიკური და სოციალურ - ეკონომიკური წანამდგრები. მათ განხორციელებას ხელს უწყობს ასევე კეთილსასურველი იდეოლოგიური, უფრო ზუსტად, სოციალურ-ფსიქოლოგიური გარემო. ამ კუთხით მეტად ყურადსაღებია ნაშრომში მოცემული თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სოციალურ ფსიქოლოგიური - ასპექტები, რადგან თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სისტემურ გაგებაში გამოხატული თვისებები მის გარეგან მხარეს მოიცავს. ისინი ახასიათებენ რელიგიურ - პოლიტიკური ურთიერთობების მხოლოდ ხილულ, ქცევით ასპექტებს ისე, რომ

საერთოდ არ ეხებიან მათ შინაგან, ფსიქოლოგიურ მხარეს. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოსათვის, სადაც ადამიანთა ცხოვრებას რელიგიური იდეოლოგია განსაზღვრავს, რელიგიურ - პოლიტიკური ურთიერთობების სოციალურ-ფსიქოლოგიური საკითხების უწყურადღებოდ დატოვება დაუშვებლად მიგვაჩნია, რადგან თეოკრატიული სახელმწიფოს შინაგანი თვისებების კვლევაში ცენტრალური ადგილი უნდა დაეთმოს, როგორც, რელიგიური იდეოლოგიის ანალიზს, ასევე თეოკრატიული სახელისუფლო ურთიერთობის მონაწილეთა ინდივიდუალური ცნობიერების თავისებურებათა განხილვას, პიროვნებათაშორისი თეოკრატიული კავშირების სისტემის ფსიქოლოგიურ - სამართლებრივ ანალიზს, მისი მონაწილეების ინდივიდუალური ცნობიერების, უფრო ზუსტად კი, ინდივიდუალური რელიგიურ - სამართლებრივი ცნობიერების დონეზე.

რელიგია მსოფლმხედველობაა - ეს თავისთავად ცხადი და უდაო ფაქტია, რადგან იგი პასუხს იძლევა ყველა მსოფლმხედველობრივ კითხვაზე, რის საფუძველზეც არკვევს ადამიანის ადგილსა და დანიშნულებას სამყაროში. მაგრამ რელიგია სისტემა არ არის. იგი ემყარება ადამიანის წარმოდგენასა და პირად გამოცდილებას, ემოციებსა და ლტოლვებს. ამგვარად, რელიგია არათეორიული მსოფლმხედველობაა, რომლის საფუძველია რწმენა ყოვლისშემძლე ღმერთისა. რადგან იგი გონებისათვის, ე. ი. ცოდნისათვის საიდუმლო და მიუწვდომელია.

თეოკრატია, რელიგიური ძალაუფლების გამოხატულებაა, რომლის ბუნება განისაზღვრება იმითაც, რომ ხელისუფლება თეოკრატიაში ინსტიტუალიზირებულია სახელმწიფო ინსტიტუტების მსგავს მდგრად სტრუქტურებში. სახელისუფლო ურთიერთობის თეოკრატიული ორგანიზაცია ითვალისწინებს მართვისა და კონტროლის ინსტიტუტების არსებობას, რომლებიც ნორმატიული საშუალებების დახმარებით უზრუნველყოფენ ადამიანთა კოლექტივების ურთიერთობებს, იცავენ წესრიგს, წყვეტენ კონფლიქტებსა და დავებს, აუცილებლობის შემთხვევაში, ახორციელებენ სამხედრო ფუნქციასაც. თეოკრატიული საზოგადოების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური

თვისებაა, დაქვემდებარებული ინდივიდების ლეგიტიმური იძულების შესაძლებლობა.

თეოკრატია, რელიგიური ხელისუფლებაა, რომელიც დამყარებულია ძალაზე, რის შედეგადაც რელიგიური ლიდერების ან ავტორიტეტების მიერ განხორციელებული დამოუკიდებელი იურისდიქციის უფლება მისი განუყრელი ატრიბუტი ხდება. სამართლის, პოლიტიკისა და რელიგიის შერწყმა ბადებს ისეთ სახელისუფლებო ინსტიტუტებს, რომლებიც არ გვხვდება არცერთ სხვა სახელმწიფო პოლიტიკურ სისტემაში. მაგალითად როგორიცაა „ისლამური რევოლუციის გუმაგების“ კორპუსი ირანში. აღნიშნულ სახელისუფლებო ინსტიტუტებს, უპირველეს ყოვლისა, განეკუთვნება რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანოები, რომლებიც შედგება სამღვდელოების ან რელიგიურ ლიდერთა წარმომადგენლებისაგან, ისინი თეოკრატიულ სახელმწიფოში სამართალშემოქმედებით და სასამართლო ფუნქციებს ახორციელებენ. რელიგიურ ლიდერთა პოლიტიკური ხელმძღვანელობა თეოკრატიული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანია. სასულიერო ფენის მაღალი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სტატუსი განპირობებულია, მთავარი როლით არა მართვის, არამედ სამართალშემოქმედებით და რელიგიური მითითებების რეალიზაციის დაცვის კონტროლის სფეროში. მაგალითად, ირანის კონსტიტუციის თანახმად, საზედამხედველო საბჭოს წევრები და უმაღლესი სასამართლო ორგანოს – უმაღლესი სასამართლო საბჭოს ყველა წევრი უნდა იყოს რელიგიურად ღრმად განსწავლული პიროვნება.

ჩვენი აზრით, თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა სრულიად დამოუკიდებელი ერთ-ერთი ტიპია პოლიტიკური სისტემისა და მის დამახასიათებელ ნიშნებად მიგვაჩნია: მმართველობის დამოუკიდებელი ფორმა, სახელმწიფო სუვერენიტეტის წყარო, სახელმწიფო ხელისუფლებისა და მმართველობის უმაღლესი ორგანოების ფორმირების განსაკუთრებული წესი, მათი კომპეტენციები, რომლებიც შეზღუდულია რელიგიური დოგმებით.

თეოკრატია, როგორც „ღმერთის მმართველობა“ და პოლიტიკური სისტემის ნაირსახეობა თითქმის აღარ გვხვდება ქრისტიანულ სამყაროში, თუმცა დღესაც გავრცელებულია ისლამური აღმსარებლობის სახელმწიფოებში, სადაც საერო და სასულიერო მიმართულებები არათუ გაყოფილია, არამედ ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, ხოლო თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემას დასრულებული სახე აქვს მაშინ, როდესაც პოლიტიკური და რელიგიური ხელისუფლება თანხვედრია, არ არის გამიჯნული საერო და სასულიერო მიმართულებები, შესაბამისად თეოკრატიული სახელმწიფო არის ხელისუფლებრივ ურთიერთობათა ორგანიზაციული სისტემა, რომელიც ყალიბდება უშუალოდ რელიგიურ - სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციის პროცესში.

სეკულარიზმისა და შესაბამისად რელიგიის სეკულარიზაციის ანალიზი მეცნიერების ერთ-ერთ ყველაზე უფრო ცოცხალ პრობლემასა და მეცნიერთა უმთავრესი დაინტერესების საგანს წარმოადგენს, მკვლევართა განმარტებით, სიტყვა „სეკულარ“, ამ ქვეყანას, სააქაოს, წუთისოფელს ნიშნავს და საიქიოს, ზესთასოფლის, იმქვეყნიური ცხოვრების მეწყვილეს. სეკულარიზაცია მყარდება მაშინ, როდესაც რელიგია, მთელი თავისი გამოვლინებებით – სიმბოლოებით, სწავლებებითა და კლერიკალური ინსტიტუტებით – მთლიანად ვარდება საზოგადოებრივი კონტექსტიდან და მისი მნიშვნელობა და ავტორიტეტი ერთიანად ეცემა. გამომდინარე აქედან მეტად თავისებური პოლიტიკურ სამართლებრივი სისტემებია ჩამოყალიბებული ამ სახელმწიფოებში, რადგან რელიგიური ფაქტორი და მასზე აგებული საზოგადოებრივ - პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი ურთიერთობები განსაზღვრავდა და ამჟამადაც განსაზღვრავს ისლამური ქვეყნების პოლიტიკურ სისტემას. ტრადიციულად ისლამურ სახელმწიფოებს ახასიათებს ისტორიული, სოციალურ - ეკონომიკური და კულტურულ - რელიგიური განვითარების თავისებურებანი. აღნიშნულმა საკითხმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ბოლო პერიოდში, განსაკუთრებით ეს ეხება ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკურ სისტემებს, ზოგიერთმა ქვეყანამ, რომლებიც დაადგნენ დამოუკიდებელი განვითარების გზას კოლონიური იმპერიებისა და სახელმწიფოებრივი კავშირების

დაშლის შემდეგ, წარმატებულად აირჩიეს არსებული რეჟიმის ალტერნატივად პოლიტიკური სისტემის თეოკრატიული მოდელი.

უმრავლესი ისლამური სახელმწიფოების საზოგადოების ცხოვრებაში, სადაც რელიგიური ინსტიტუტები ტრადიციულად მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ, რელიგიური აღორძინების ტალღამ სახელმწიფო-სახელისუფლებო და არამართო სახელისუფლებო ურთიერთობების აშკარა თეოკრატიზაცია გამოიწვია. შესაბამისად, მუსულმანურ სახელმწიფოებში სულ უფრო იზრდება პოლიტიკური ისლამის და ისლამური ფუნდამენტალიზმის როლი და მათი მიმდევრები აქტიურად ახორციელებენ რელიგიის პოლიტიზირებას, რაც თავის მხრივ გულისხმობს რელიგიური ფაქტორის გამოყენებას პოლიტიკური მიზნის მისაღწევად, სასულიერო ფუნქციისა და პარტიული ლიდერების დემონსტრაციული ურთიერთობა, მორწმუნეთა და მათი ორგანიზაციის როლის აღიარება სოციალურ-ეკონომიკური და სულიერი ამოცანების გადაწყვეტაში, სასწავლო და აღმზრდელობით დაწესებულებებში რელიგიური სწავლებისათვის შესაძლებლობების შექმნა და ა. შ. ხოლო, რელიგიის პოლიტიზაცია გულისხმობს კულტურის მსახურთა, რელიგიური ორგანიზაციების მონაწილეობას პოლიტიკურ საქმიანობაში, რელიგიურ საფუძველზე პოლიტიკური პარტიებისა და მოძრაობების ფუნქციონირებას.

გამომდინარე ზემოაღნიშნულიდან, თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ცნება, როგორც პოლიტიკური სისტემის ერთ-ერთი სახელმწიფოებრივი ფორმა იძენს უფრო მეტ აქტუალობას.

ნაშრომის კვლევის საგანია თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბების, ფუნქციონირების სამართლებრივი კანონზომიერებანი, მათი გამოვლენის კონკრეტული ფორმები და რეალიზაციის უმნიშვნელოვანესი მიმართულებები. ნაშრომის კვლევის საგანს, წარმოადგენს სხვადასხვა სახელმწიფოს პოლიტიკურ და სამართლებრივ სისტემებზე თანამედროვე თეოკრატიზაციის ტენდენციების პოზიტიური და ნეგატიური ზეგავლენის სამართლებრივი კუთხით კვლევა, შესაბამისად მოცემულია თეოკრატიული სახელმწიფოების კონსტიტუციების შედარებით-სამართლებრივი ანალიზი

კვლევის ობიექტებია თანამედროვე ისლამური და არა მხოლოდ ისლამური სახელმწიფოების თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი და კონსტიტუციური საფუძვლების შესწავლა.

მრავალი არაბული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემა, ამჟამად გარკვეულწილად განიცდის ადაპტირებასა და ტრანსფორმირებას და შეიცავს, როგორც ძველი სისტემიდან მემკვიდრეობით მიღებულ ზოგიერთ ნიშან - თვისებას, ისე ახალი პოლიტიკური სისტემის ჩანასახობრივ ფორმებს. არაერთი ისლამური სახელმწიფო მისწრაფვის ეროვნულ კანონმდებლობაში ჭარბად დანერგოს საერთაშორისო სამართლით აღიარებული ნორმები და პრინციპები, თუმცა ამ მცდელობას ხშირ შემთხვევაში, მხოლოდ ფორმალური ხასიათი აქვს და რეალურ ცხოვრებაში ამ ნორმების რეალიზება თითქმის არ ხდება. აქედან გამომდინარე, ამ ქვეყნების პოლიტიკური სისტემები ექვემდებარება მრავალმხრივ კრიტიკას. თუმცა აღსანიშნავია, რომ მათი პოლიტიკური და სამართლებრივი სისტემები ვერც იქნება სრულყოფილი და დახვეწილი, რადგან ისლამური სახელმწიფოების უმრავლესობაში (ეგვიპტე, ლიბია, იემენი, ბაჰრეინი ტუნისი) დღესაც მიმდინარეობს არსებული პოლიტიკური რეჟიმების შეცვლა, სახელმწიფოებრივი ორგანოებისა და სტრუქტურების ახლებურად ფორმირება, პოლიტიკურ ძალთა გადანაცვლება, რაც პოზიტიურად ნამდვილად არ აისახება საზოგადოებრივი ურთიერთობებზე განვითარებაზე, შესაბამისად მოუწესრიგებელი და მუდმივად ცვალებად რეჟიმშია საკანონმდებლო სივრცეც, რადგან ჯერ კიდევ არ აქვთ საბოლოო სახე მიცემული ამ სახელმწიფოებში მიმდინარე სამართლებრივ და პოლიტიკურ პროცესებს. აღსანიშნავია, რომ თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემებს, თამამად შესაძლოა ვუწოდოთ ადაპტირების პროცესში მყოფი თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემები. თეოკრატიული იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში რელიგია გარკვეულწილად პოლიტიკური პროცესების „დამაბალანსირებელ“ ფუნქციას ითავსებს, ხოლო თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში სწორედ რელიგიური ხელისუფლებით ხორციელდება პოლიტიკური ხელისუფლების შეკავება და გაწონასწორება, რაც

ისტორიულად ასრულებდა და კვლავაც ასრულებს მნიშვნელოვან როლს საზოგადოების ცხოვრებაში.

კვლევის მიზანი. სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოების ჩამოყალიბება - განვითარების კანონზომიერებათა სამართლებრივ - პოლიტიკური შესწავლა.

ნაშრომის ამოცანას წარმოადგენს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი არსის მეცნიერული შესწავლა:

1. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონცეპტუალური თეორიული პრობლემების განხილვა და მისი სამართლებრივი ცნების ახლებური წარმოდგენა, აგრეთვე – თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის, (როგორც სამართლებრივი კატეგორიის) არა მხოლოდ, როგორც აკადემიური მნიშვნელობის მოვლენის არამედ, როგორც სამართლებრივ - პოლიტიკური და პრაქტიკულ გამოყენებითი კონცეფციის განსაზღვრა.
2. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ფუნქციებისა და ტიპოლოგიის გაანალიზება.
3. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სოციალურ - ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიურ ნიშან - თვისებათა ერთობლიობათა და ძირითადი მიმართულებების ჩამოყალიბება.
4. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ - რელიგიური და პოლიტიკურ - რელიგიური ასპექტების დადგენა.
5. სახელმწიფოს მმართველობის ფორმების მიხედვით თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი კლასიფიკაცია.

კვლევის მიზანმა და ამოცანებმა განაპირობეს ნაშრომის არქიტექტონიკა. იგი შედგება შესავლის, სამი თავის, ცხრა პარაგრაფისა და დასკვნისაგან. ნაშრომს თან ერთვის ბიბლიოგრაფია.

კვლევის თეორიულ - მეთოდოლოგიურ საფუძველი. ნაშრომის თეორიულ, მეთოდოლოგიურ და წყაროთმცოდნეობის მთავარ ბაზას წარმოადგენს ზოგადსამეცნიერო მეთოდები, საკითხების შესწავლა და კვლევა ხორციელდება შედარებით-სამართლებრივი, ლოგიკური და სოციოლოგიური მეთოდების საფუძველზე. გამოყენებულია კულტურულ-ისტორიული, სტრუქტურულ-ფუნქციონალური, სისტემურ - კომპლექსური და სტრუქტურულ ანალიტიკური მიდგომები. მთავარი აქცენტი სამართლებრივ და პოლიტიკურ კატეგორიათა სისტემის კვლევაზე კეთდება, ამასთან პოლიტიკური სისტემის თეორიის პრობლემატიკა განხილულია ისეთ მომიჯნავე დარგებიდან, როგორებიცაა ფილოსოფია, სოციოლოგია და ფსიქოლოგია.

ნაშრომის ინფორმაციულ ბაზას ქმნის: თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების მქონე ისლამური და არამხოლოდ ისლამური სახელმწიფოების კონსტიტუციები და კონსტიტუციების შემცვლელი სხვა ძირითადი კანონები თუ ნორმატიული აქტები, ქართველ და უცხოელ მეცნიერთა ნაშრომები (მონოგრაფიები, სტატიები) საქართველოს კონსტიტუცია, კონსტიტუციური შეთანხმება და სხვა.

სადისერაციო ნაშრომის მეცნიერული სიახლე. ნაშრომში პირველადაა წარმოდგენილი და გაანალიზებული თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონსტიტუციური რეგლამენტაცია, შემუშავებულია თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე ქვეყნის საზოგადოებრივ - პოლიტიკური და სამართლებრივი განვითარების მოდელები, რომელიც დაყოფილია სახელმწიფო მმართველობის ფორმების მიხედვით კერძოდ, მოცემულია თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის თავისებურებანი რესპუბლიკური და მონარქიული მმართველობის პირობებში, რაც ემყარება ეროვნული თავისებურებების სიღრმისეულ ანალიზს და მათ ორგანულ სინთეზს.

მთლიანობაში, ნაშრომი ქართულ იურიდიულ მეცნიერებაში წარმოადგენს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი საფუძვლების კომპლექსური შესწავლის პირველ ცდას და ამდენად ნაკლოვანებებისაგან არაა დაზღვეული.

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ასპექტების განხილვისას, დავრწმუნდით, რომ მოცემული მეცნიერული კონცეფცია საშუალებას იძლევა ღრმად იქნას შესწავლილი თეოკრატიული საზოგადოების განსხვავებული მხარეები და განხილულ იქნას ამა თუ იმ ქვეყნის თეოკრატიული განვითარების პერსპექტივები, მათი პოზიტიური თუ ნეგატიური მიმართულებების ჩათვლით.

ჩვენს მიერ დამუშავებულია ზოგადად თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი კონცეფცია, მისი კონსტიტუციური რეგლამენტაცია, სამართლებრივი საფუძვლები, რელიგიურ-პოლიტიკური და სოციალურ - ფილოსოფიური კატეგორიები, ნაშრომში აგრეთვე ფართოდაა გაშლილი, თავად საქართველოს სახელმწიფოს უმნიშვნელოვანესი სამართლებრივი დოკუმენტის კონსტიტუციური შეთანხმების სამართლებრივი ანალიზი. მთლიანობაში, ქართული კონკორდატის შინაარსი გვიდასტურებს საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების თეოლოგიურ - საერო (სინერგიული) გააზრების აუცილებლობას, შესაძლებლობას და წარმოგვიდგება ქვეყნის განვითარების უმნიშვნელოვანეს თეორიულ - მეთოდოლოგიურ ქვაკუთხედად.

ნაშრომში დეტალურადაა მოცემული თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოების სახელისუფლებო ორგანოებისა და საზოგადოებრივ - პოლიტიკური ინსტიტუტების, პოლიტიკური პარტიების აღმასრულებელ - განმკარგულებელი, საკანონმდებლო და სასამართლო ორგანოების, საარჩევნო სისტემის თავისებურებანი. ამ მხრივ თვალსაჩინოდ წარმოგვიდგება წინამდებარე სამეცნიერო ნაშრომში გამოკვლეული პრობლემები. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე ჩამოვაყალიბეთ სამეცნიერო ნაშრომის შემდეგი სიახლეები:

1. პირველად საქართველოს სინამდვილეში შესწავლილ იქნა თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი საფუძვლები, რის შედეგადაც თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა ავტორის მიერ განხილულია, არა როგორც სახელმწიფო მმართველობის ერთ-ერთი ფორმა, ან პოლიტიკური რეჟიმის ნაირსახეობა, არამედ პოლიტიკური სისტემის, როგორც სამართლებრივი და პოლიტიკური კატეგორიის შედარებით ახლდფორმირებული ტიპი, სამეცნიერო კვლევის შედეგად კი

თეოკრატიული პოლიტიკურ სისტემა გააზრებულია უკვე აღიარებული ტოტალიტარული, ავტორიტარული და დემოკრატიული პოლიტიკური სისტემების გვერდით.

2. მოცემულია თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ცნების ავტორისეული ახლებური განმარტება, რომელიც მოიცავს შემდეგ სამართლებრივ კომპონენტებს: ა. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა რელიგიური სტრუქტურებისა და ინსტიტუტების ერთობლიობაა, რომელიც ინტეგრირებულია სახელმწიფო ხელისუფლებაში. (სახელმწიფოებრივი ორგანიზებულობა) ბ. სახელმწიფოში დაწესებული რელიგიურ-სამართლებრივი რეგლამენტაცია, რაც განსაზღვრავს საზოგადოების ურთიერთობის ძირითად სფეროებს. გ. გამოკვეთილია პოლიტიკური ლიდერის რელიგიური ავტორიტეტი, ან სულიერი (რელიგიური) ლიდერის არსებობა და მისთვის მინიჭებული უზენაესი ძალაუფლება, აგრეთვე სასულიერო ფენის მიერ მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი ფუნქციები შესრულება. დ. პოლიტიკური სისტემის თეოკრატიულობა, განისაზღვრება ასევე სახელმწიფოსა და სასულიერო იერარქიის პოლიტიკურ პარტიებისა და რელიგიური ორგანიზაციების, სასულიერო დაწესებულებებისა და სკოლების ურთიერთობის ხასიათით.
3. მოცემულია ავტორისეული კლასიფიცირება თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში მედიის ადგილისა და როლის შესახებ, რაც უშუალოდაა დაკავშირებული კონსტიტუციური უფლებების (კერძოდ, აზრის გამოხატვის უფლება და თავისუფლება) რეალიზაციასთან, ამ კუთხით ავტორის მიერ წარმოდგენილია მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების 4 ტიპი, რომელიც დაჯგუფებულია თეოკრატიზაციის ზეგავლენის ნიშნით.
4. ნაშრომში ახლებურადაა წარმოდგენილი „ჰომო თეოკრატუს“, ანუ თეოკრატიული ადამიანის სოციალურ - ფსიქოლოგიური თავისებურებების სამართლებრივი ანალიზი. აღნიშნული საკითხი, ავტორის მიერ დაკავშირებულია რელიგიური აღზრდის პრობლემებთან.
5. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ანალიზისას გამოყოფილი და დახასიათებულია განსხვავება „მუსლიმური“ და „ისლამური“

სახელმწიფოების სამართლებრივ სისტემებს შორის, რაც ავტორის მიერ დაკავშირებულია „პოლიტიკური ისლამისა“ და „ისლამური ფუნდამენტალიზმის“ განსხვავების პრობლემასთან, ხოლო მოცემული საკითხი ახლებურადაა გაანალიზებული თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ ქრილში.

6. ავტორის მიერ „თეოპოლიტიკური გაერთიანების“ სამართლებრივი კატეგორია, შემოთავაზებულია, არა როგორც ზოგადად პოლიტიკურ - სამართლებრივი მოვლენა, არამედ როგორც ცალკე მდგომი სამართლებრივი ინსტიტუტი და სახელმწიფოებრივი თეოკრატიის ერთ-ერთი ტიპი, რომლის მეცნიერული შესწავლა ხელს შეუწყობს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ კლასიფიცირებას.
7. ნაშრომში განხილულია საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობები სამართლებრივ - რელიგიური და პოლიტიკური ნიშნით. ამ კუთხით სიახლეს წარმოადგენს ავტორის მიერ შემოთავაზებული საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა მოდელი, სადაც ყველაზე უკეთაა დაცული ბალანსი თეოლოგიასა და საერო სფეროებს შორის.
8. მოცემულია თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონსტიტუციური რეგლამენტაცია სახელმწიფოს მმართველობის ფორმების მიხედვით, რადგან სწორედ მმართველობის ფორმების მიხედვითაა ავტორის მიერ დადგენილი ისლამურ და არამხოლოდ ისლამურ სახელმწიფოებში თეოკრატიზაციის გავრცელების ხარისხი.

კვლევის თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა. პოლიტიკური სისტემის თეორიას ერთ - ერთი მთავარი ადგილი აუკავია პოლიტიკურ და იურიდიულ მეცნიერებაში. ტერმინს „პოლიტიკური სისტემა“ ჯერ კიდევ არისტოტელეს შრომებში ვხვდებით, თანამედროვე პოლიტიკურ მეცნიერებაში „პოლიტიკური სისტემის“ ცნება შემუშავებულია, როგორც მოცემული საზოგადოების ფარგლებში ორგანიზებული პოლიტიკური საქმიანობისა და პოლიტიკურ ურთიერთობათა მთავარი მხარეებისა და ელემენტების მომცველი კატეგორია. აღნიშნული საკითხი საკმაოდ ფართოდაა შესწავლილი, თუმცა თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა,

როგორც ცალკე მდგომი პოლიტიკურ - სამართლებრივი ინსტიტუტი და ნაირსახეობა ზოგადად პოლიტიკური სისტემისა დამუშავებული არ არის. შესაბამისად, მიგვაჩნია, რომ წარმოდგენილი კვლევის მიზნები, ამოცანები და სიახლეები შესაძლებლობას მოგვცემს შესწავლილ იქნას თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონსტიტუციური რეგლამენტაცია და მისი სამართლებრივი საფუძვლები. მიგვაჩნია, ასეთ გამოკვლევას, გარდა მეთოდოლოგიური და ფუნდამენტური მნიშვნელობისა, ექნება გამოყენებითი და პრაქტიკული ხასიათი პირველ რიგში, საქართველოს საკანონმდებლო სივრცეში არსებული ხარვეზების აღმოსაფხვრელად, რაც ხელს შეუწყობს უფრო დახვეწილი ურთიერთობების ჩამოყალიბებას საქართველოს ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის, რადგან მხოლოდ 2002 წლის კონსტიტუციური შეთანხმების არსებობა შესაბამისი ნორმატიული ნორმების იმპლემენტაციის გარეშე საკმარისი არ არის, მით უფრო მაშინ, როდესაც 2011 წლის 5 ივლისს საქართველოს სამოქალაქო კოდექსში განხორციელდა ცვლილებები და დამატებები საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანებებისათვის საჯარო სამართლის იურიდიული პირის სტატუსის მინიჭების შესახებ.

რაც შეეხება ისლამური სახელმწიფოების თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის განვითარებას, იგი ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესშია, ეს საკითხი მეტ აქტუალობას იძენს ზოგიერთი სახელმწიფოს (სირია, ეგვიპტე, ლიბია, ტუნისი) ბოლოდროინდელი პოლიტიკური ცვლილებების ფონზე, რადგან ამ ქვეყნებში ჯერ კიდევ მერყევი, არამდგრადი პოლიტიკური გარემოა, რაც ასახვას ჰპოვებს სამართლებრივ სისტემებზე. ვფიქრობთ, ამ ქვეყნებში არსებული თეოკრატიული ტენდენციები შესაძლოა ნეგატიურად აისახოს საზოგადოების პოლიტიკური და სამართლებრივი სისტემის ფუნქციონირებაზე.

ნაშრომში გაკეთებულ დასკვნებს წინადადებებს და რეკომენდაციებს ექნებათ პრაქტიკული და გამოყენებითი მნიშვნელობა ისლამური და არა მხოლოდ ისლამური სახელმწიფოების საკანონმდებლო სივრცეში.

დისერტაციის აპრობაცია. ნაშრომის ძირითადი დებულებები გაშუქებული და გაანალიზებულია სხვადასხვა მონოგრაფიებში და ცალკეულ სტატიებში, რომლებიც გამოქვეყნებულია სამეცნიერო – რეფერირებად ჟურნალებში,

დისერტაციის განხილვა და აპრობაცია შედგა გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტში და განხორციელდა ორი სასემინარო თემის დაცვით, რომლებიც შინაარსობრივად წარმოადგენენ სადისერტაციო ნაშრომში შემავალ ცალკეულ თავებსა და პარაგრაფებს, კერძოდ, პირველი სემინარი დაცული იყო თემაზე: „თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის არსი, თეოკრატიული მმართველობის კონტექსტში“, ხოლო მეორე სემინარი დაცული იყო თემაზე: „თეოკრატია, როგორც პოლიტიკურ – რელიგიური და სამართლებრივი სისტემა“

დისერტაციის მოცულობა და სტრუქტურა. დისერტაციის მოცულობა და სტრუქტურა განპირობებულია გამოყენებული კვლევის მიზნებით, ამოცანებითა და შინაარსით იგი შეადგენს დადგენილი სტანდარტებით ნაბეჭდ 246 გვერდს და შედგება შესავლის, სამი თავის, ცხრა პარაგრაფისა და დასკვნისგან. ნაშრომს თან ერთვის ბიბლიოგრაფია (გამოყენებული ლიტერატურის სია).

დისერტაციის ძირითადი დებულებები ასახულია შემდეგ პუბლიკაციებში:

1. „თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების სამართლებრივი საფუძვლები (პოლიტიკურ-სამართლებრივი ასპექტები)“ მონოგრაფია (თანაავტორობით) გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი 2011 წელი. რეცენზირებული და რეფერირებადი გამოცემა. (380 გვ)
2. „პოლიტიკური სისტემის თეორია და პრაქტიკა“ მონოგრაფია (თანაავტორობით) გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის საგამომცემლო ცენტრი თბილისი 2010 წელი. რეცენზირებული და რეფერირებადი გამოცემა. (535 გვ)
3. „ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციური სამართალი და პოლიტიკურ რელიგიური ინსტიტუტები“ მონოგრაფია (თანაავტორობით) საქართველოს საერთაშორისო ურთიერთობათა უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი 2010 წელი. რეცენზირებული და რეფერირებადი გამოცემა. (354 გვ)
4. „ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციონალიზმი და აიათოლა ხომეინის ფენომენი“ თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტის აზიისა და

აფრიკის ინსტიტუტი აკად. გ.წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი. საერთაშორისო რეცენზირებული და რეფერირებადი ჟურნალი პერსპექტივა–XXI XI გამომცემლობა „ჰოროსი“ თბილისი, 2009 წელი. (10 გვ)

5. „ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური სისტემის სრულყოფა და კონსტიტუციონალიზმის განვითარება პოსტრევოლუციურ პერიოდში“ გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი სამეცნიერო შრომები. თბილისი, 2010 წელი. (11 გვ)

6. „საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სამართლებრივი რეგულირება“ საქართველოს საერთაშორისო ურთიერთობათა უნივერსიტეტის გამომცემლობა, რეცენზირებული და რეფერირებადი ჟურნალი 1 თბილისი 2010 წელი. (9 გვ)

7. „თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ-რელიგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიური საკითხები“ ნაწილი I.საერთაშორისო სამეცნიერო-პრაქტიკული ჟურნალი „ცხოვრება და კანონი“ 1 (9), თბილისი, 2010 წელი. (12 გვ)

8. „თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ-რელიგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიური საკითხები“ ნაწილი II. საერთაშორისო სამეცნიერო-პრაქტიკული ჟურნალი „ცხოვრება და კანონი“ 1 (10), თბილისი, 2010 წელი. (11 გვ)

თავი პირველი – თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის არსი თეოკრატიული მმართველობის კონტექსტში

1.1 მიდგომათა მრავალგვარობა პოლიტიკური სისტემის კონცეფციაში

პოლიტიკური სისტემის თეორიას ერთ-ერთი მთავარი ადგილი აუკავია პოლიტიკურ და იურიდიულ მეცნიერებაში. ტერმინს „პოლიტიკური სისტემა,“ ჯერ კიდევ არისტოტელეს შრომებში ვხვდებით, მაგრამ იგი არ მოიაზრებოდა არისტოტელეს მიერ კატეგორიულ ასპექტში და პოლიტიკური ცხოვრების მხოლოდ ცალკეულ მხარეზე მიაწინებდა. არისტოტელეს ნაშრომში „პოლიტიკა“ ხაზგასმულია: „სახელმწიფო მოწყობის ფორმა იგივეა, რაც პოლიტიკური სისტემა, ამ უკანასკნელს კი განასახიერებს სახელმწიფოს უმაღლესი ხელისუფლება“ (9, 470-472) თანამედროვე პოლიტიკურ მეცნიერებაში „პოლიტიკური სისტემის“ ცნება შემუშავებულია, როგორც მოცემული საზოგადოების ფარგლებში ორგანიზებული პოლიტიკური საქმიანობისა და პოლიტიკურ ურთიერთობათა მთავარი მხარეებისა და ელემენტების მომცველი კატეგორია.

სახელმწიფო ყოველთვის განიცდიდა და განიცდის ეკლესიასთან ურთიერთობის ცვლილებებს. დღეს ამ ურთიერთობებმა დასრულებული სახე მიიღო სამართლებრივ და პოლიტიკურ სისტემაში, ამიტომ განვიხილავთ რელიგიისა და პოლიტიკის, რელიგიისა და სამართლის ურთიერთმიმართების საკითხებს, ასევე პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთობების თანამედროვე ტენდენციებს და ამ ურთიერთობების სამართლებრივად მოწესრიგების მოდელებს. პოლიტიკური სისტემა არის პოლიტიკურად და სოციალურად დაფუძნებულ საზოგადოებაში პოლიტიკური ხელისუფლების განხორციელების მთავარი საშუალება, იგი განსაზღვრავს ძირითად ეროვნულ - სახელმწიფოებრივი განვითარების მიმართულებებს, დემოკრატიული პოლიტიკური ღირებულებების არსს, პოლიტიკური ორიენტაციებისა და პოლიტიკური ინსტიტუტების

სტრუქტურულ-ფუნქციონალურ თავისებურებებს და პოლიტიკური სრულყოფის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ პრიორიტეტულ ფორმებს. (73, 10-12)

ჩვენი აზრით, ნებისმიერი პოლიტიკური სისტემის ფუძემდებლურ მახასიათებელს წარმოადგენს მისი ისტორიული ტიპი, სოციალური არსი ან სოციალური ორიენტაცია, მისი კონკრეტულ - ისტორიული იერი მთლიანობაში, განპირობებული საზოგადოების ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული სტრუქტურებით. შესაბამისად, ჩვენ ვიკვლევთ პოლიტიკური სისტემის პრობლემატიკას, როგორც იურიდიული მეცნიერების კვლევის საგანს, კონკრეტულ ისტორიულ კონტექსტში, სახელდობრ ისტორიზმის, როგორც საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის კვლევის ერთერთ უმნიშვნელოვანესი მეთოდის გათვალისწინებით. აღსანიშნავია, რომ როგორც მკვლევარი მ. გოგატიშვილი აღნიშნავს: „პოლიტიკური ხელისუფლება დამოკიდებულია ასევე სახელმწიფოს ცხოვრების ისეთ ძირითად კომპონენტებზე, როგორიცაა იდეოლოგია, პოლიტიკური ტრადიციები, მასობრივი საზოგადოების ცნობიერების მდგრადი ღირებულებათა ორიენტაციები, ანუ პოლიტიკური კულტურა, ამ სიტყვის ფართო თვალსაზრისით, რომელშიც შეიძლება მოაზრებულ იქნეს სახელმწიფოს მთელი ისტორიული გამოცდილება” (22, 55-56) პოლიტიკური სისტემები უნდა განვასხვავოთ საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციათა შესაბამისად, განვითარების სხვადასხვა სტადიაში მყოფ სახელმწიფოში ისტორიულ-სამართლებრივი ფაქტორებისა და პროცესების გათვალისწინებით. ამასთან, სახელმწიფო მატარებელია ისეთი მახასიათებლებისა და ელემენტების, რომლებიც იმავდროულად პოლიტიკური სისტემის მახასიათებლებს და ელემენტებს წარმოადგენენ. (პოლიტიკური რეჟიმი, სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიული ტიპი და სხვა) როგორც მ. გოგატიშვილი აღნიშნავს: „სახელმწიფო პოლიტიკურ სისტემაში სამართალი წარმოადგენს სფეციფიკურ, ობიექტურად აუცილებელ იარაღს. მისი სოციალური რეგულაციის პრინციპების შესაბამისად სახელმწიფო-პოლიტიკური ხელისუფლების ფუნქციონირებისათვის. სამართალი მნიშვნელოვანი საშუალებაა სახელმწიფოს პრაქტიკული მოღვაწეობის განსახორციელებლად.” (22,57)

პოლიტიკური სისტემის ყოველი ინსტიტუტი მათ შორის ეკლესია ემსახურება მოთხოვნილებათა ჯგუფებს და ასრულებს გარკვეულ პოლიტიკურ ფუნქციებს. მაგალითად, სახელმწიფო გამოხატავს საერთო ინტერესებს; პარტიები მიისწრაფვიან მდგრადი ჯგუფური მოთხოვნილებების წარმომადგენლობისაკენ; ზეწოლის ჯგუფები ლობირებენ კონიუნქტურულ ინტერესებს, რომლებიც გარკვეულ სიტუაციებში იჩენენ თავს და ა.შ.

პოლიტიკური სისტემის სტრუქტურის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში თავისი ადგილი რელიგიასა და ეკლესიას უკავია ნორმატიულ - მარეგულირებელ ქვესისტემაში სამართლებრივ, პოლიტიკურ ნორმებთან ერთად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მორალურ - ზნეობრივ ნორმებსა და ღირებულებებს, რომელსაც რელიგია ამკვიდრებს ეკლესიის საქმიანობის სახით. პოლიტიკური სისტემის სტრუქტურაში არ არის არც ერთი ქვესისტემა, სადაც რელიგიასა და ეკლესიას წამყვანი თუ არა ერთ - ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი არ ეჭიროს. პოლიტიკურ და იურიდიულ ლიტერატურაში გავრცელებულია ავტორიტარული, ტოტალიტარული, დემოკრატიული პოლიტიკური სისტემები, თუმცა იმ სახელმწიფოებში, სადაც რელიგიური სულისკვეთება მოქარბებულია, უფრო მეტად შეინიშნება თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის თავისებურებანი. პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებასა და ფუნქციონირებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს რელიგია, ამ როლის მნიშვნელობის ხარისხი კი დამოკიდებულია იმაზე, ამა თუ იმ ქვეყანაში რომელი პოლიტიკური რეჟიმი მოქმედებს, ვინაიდან “პოლიტიკური რეჟიმი არის პოლიტიკური ხელისუფლების განხორციელების, მისი მოღვაწეობის თუ მოქმედების პრინციპების, მეთოდების, საშუალებების ერთობლიობა, რომელთა მეშვეობითაც პრაქტიკულად ხორციელდება პოლიტიკური სისტემის ისეთი ფუნქციები, როგორიცაა პოლიტიკური პროცესების და ურთიერთობის რეგულირება, საზოგადოების ინტეგრაცია, პოლიტიკური წესრიგისა და სტაბილურობის უზრუნველყოფა და პოლიტიკური სოციალიზაცია” (73,12)

სწორედ პოლიტიკური რეჟიმი განაპირობებს ამა თუ იმ ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში რა ადგილი უნდა ეკავოს რელიგიას. ჩვენც ამ მიმართულებით,

კერძოდ, რელიგიასთან დამოკიდებულებაში განვიხილათ პოლიტიკური სისტემებს. ტოტალიტარულ პოლიტიკურ სისტემას თვისობრივად ტიპოლოგიური თავისებურება ახასიათებს. ეს პოლიტიკური სისტემა, როგორც თითოეული ადამიანის, ასევე მთელი საზოგადოების ცხოვრებაზე აბსოლუტური (ტოტალური) კონტროლის დამყარებისაკენ სწრაფვით გამოირჩევა. ტოტალიტარიზმი – XX საუკუნის ეს უდიდესი ბოროტება გამოხატული კომუნიზმითა და ფაშიზმით იყო ევროპული ფილოსოფიისა და პოლიტიკის სინთეზის ერთ-ერთი მიმართულების ორი განშტოება. იგი ევროპულ რელიგიასთან მეზრძოლი და მისი დამმარცხებელი ევროპული ფილოსოფიის ნაყოფია, იმ ფილოსოფიისა, რომელმაც ევროპაში ღმერთს ადამიანი ჩაუნაცვლა ნიცშეს ზეკაცისა თუ მარქსიზმის საბჭოთა ადამიანის სახით. ფაშიზმისა და სოციალიზმის რელიგიების მიმართ დამოკიდებულების შესახებ ე. ჰეიუდის აღნიშნავს: “ფაშისტები ზოგჯერ უგულებელყოფენ რელიგიას იმ მოტივით, რომ ის ლოიალობის ან იდეური რწმენის მოქიშპე საწყისს წარმოადგენს და “დეკადენტურ” ფასეულობებს ქადაგებს, მაგალითად თანალმობასა და ურთიერთგაგებას. მიუხედავად ამისა ფაშიზმი ცდილობს აღიჭურვოს პოლიტიკური რელიგიის ფუნქციით იქ, სადაც საქმე ეხება მის ტერმინოლოგიასა და შინაგან სტრუქტურებს – ხელდასხმას, მსხვერპლშეწირვას, თავდადებას, ცოდვის გამოსყიდვას და ა. შ.” (84, 342) ხოლო სოციალისტური იდეოლოგიის შესახებ აღნიშნავს: “სოციალისტები რელიგიას, ჩვეულებრივ უარყოფითი ტერმინებით ახასიათებენ, ანუ მათი აზრით ესაა საუკეთესო შემთხვევაში, პოლიტიკური ბრძოლისაგან თავის არიდება და უარეს შემთხვევაში მმართველი კლასის იდეოლოგიის ფორმა, რაც ზოგჯერ სახელმწიფო ათეიზმის დამკვიდრებას განაპირობებს. ამასთანავე რელიგიას ძალუმს სოციალიზმი ეთიკური ბაზისით უზრუნველყოს”. (84,342-344) ორივე იდეოლოგიისათვის რელიგია, მხოლოდ მიზნის მიღწევის საშუალებაა. ეს ფაშიზმზე ითქმის, რომელიც გაჟღენთილი იყო საკრალური კულტის სიმბოლიზმით. თუმცა, ანტიქრისტიანული სიმბოლიზმის ნაკლებობას არც კომუნიზმი განიცდიდა. აქვე აღსანიშნავია, რომ კომუნიზმისთვის დამახასიათებელი იყო რელიგიურ–საკრალური რიტუალის გაუკუღმართებული, დამახინჯებული და სახეცვლილი ფორმების გადმოღება, კერძოდ, ნათლობის

საიდუმლოს წარმატებით ჩაენაცვლა ოქტომბრელად, პიონერად თუ კომკავშირელად მიღების პროცედურები და სხვა. ორივე იდეოლოგიას საფუძველშივე ჰქონდა ჩადებული ანტიქრისტიანული სულისკვეთება ტოტალიტარულ პოლიტიკურ სისტემაში, ხორციელდება სახელმწიფოს მონოპოლიური კონტროლი ეკონომიკაზე, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებაზე, კულტურაზე, რელიგიაზე, ადამიანთა პირად ცხოვრებასა და ქცევის მოტივებზეც კი, მიმდინარეობს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა აბსოლუტურად „სამართლებრივი“, უფრო ზუსტად კი, არასამართლებრივი რეგლამენტაცია, რომელიც ემყარება პრინციპს: „დასაშვებია მხოლოდ ის, რაც კანონით არის ნებადართული“

პოლიტიკურ სისტემათა ისტორიულად ერთ - ერთ ყველაზე გავრცელებულ ტიპს წარმოადგენს ავტორიტარიზმი. დამახასიათებელ ნიშან - თვისებათა მიხედვით, ის შუალედურ პოზიციას იკავებს ტოტალიტარიზმსა და დემოკრატია შორის. ტოტალიტარიზმთან მის მსგავსებას ავტოკრატიული, ხელისუფლების კანონით განუსაზღვრელი ხასიათი განაპირობებს, დემოკრატიულ სისტემასთან კი ავტორიტარული სფეროების არსებობა, ძირითადად, ეკონომიკურ და პირად ცხოვრებაში, რომელთაც სახელმწიფო არ არეგულირებს, სამოქალაქო საზოგადოების ელემენტების შენარჩუნება. მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ ავტორიტარიზმი და თვითმპყრობელობა. თვითმპყრობელობას, გააჩნია უფრო მეტი რელიგიური დატვირთვა და საკრალური ხასიათი. თვითმპყრობელობა მთელი დატვირთვით ძირითადად მონარქიული მმართველობის მქონე სახელმწიფოების პოლიტიკურ სისტემებში გვხვდება, რომლებიც გამოირჩევიან ხელისუფლების შეუზღუდავი გამოვლინებებით, რაც შეეხება ავტორიტარიზმს, იგი შედარებით თანამედროვე მოვლენაა და აღმოცენდა მაშინ, როდესაც სახელმწიფოს ხელისუფლების რელიგიურ-საკრალური მოდელი დაირღვა და მისი ადგილი სწორედ დაიკავა ავტორიტარიზმა. თანამედროვე ავტორიტარული პოლიტიკური სისტემის განლაგების არეალი, გეოგრაფიულად ემთხვევა აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებს, ანუ მართლმადიდებლურ სივრცეს, და ლოგიკურად ჩნდება კითხვა

მართლმადიდებლობამ ხომ არ შეუწყო ხელი ავტორიტარული სისტემის ჩამოყალიბებას? მართლმადიდებლობა თავისი ბუნებით არის გაგრძელება მოციქულთა სწავლებისა, რომლებიც სახელმწიფოსადმი მორჩილებასა და თანამშრომლობას მოუწოდებდნენ. მართლმადიდებელი ეკლესია სხვა რელიგიების ეკლესიებისგან განსხვავებით დარჩა ერთგული დამცველი ამ სწავლებისა, მას არ შეუცვლია თავისი დამოკიდებულება სახელმწიფოსთან მიმართებაში ეს იქნებოდა წარმართული, მეგობრული, მტრული თუ სხვა სახის სახელმწიფო, მათ შორის ავტორიტარული. ამიტომ მართლმადიდებელ ეკლესიას არ შეეძლო ხელი შეეწყო ან შეეშალა ავტორიტარიზმის წარმოშობისათვის. ავტორიტარიზმს აღმოსავლეთ ევროპაში სხვა ისტორიული ფესვები გააჩნია და იგი უფრო გეოგრაფიულ საწყისებზე აღმოცენებულ ეთნოფსიქოლოგიაში უნდა ვეძებოთ. გეოგრაფიული აღმოსავლეთი და მისი საზოგადოება დაფუძნებული იყო და არის მორჩილებაზე, პიროვნების კულტზე, კოლექტივიზმზე, ზოგ შემთხვევაში დესპოტიზმზეც კი, ეს არის აღმოსავლეთის გეოგრაფიულად ჩამოყალიბებული ბუნება. ამ ბუნებას დაემატა იდეოლოგია სოციალიზმის სახით, რასაც ხელი შეუწყო რუსეთის იმპერატორის, პეტრე I-ის რეფორმამ, რომელმაც ეკლესია სახელმწიფოს შემადგენელ ნაწილად და სახელმწიფოს იდეოლოგიის გამტარებელ იარაღად აქცია. ეს მდგომარეობა მაშინაც გაგრძელდა, როცა ამ სახელმწიფოს სათავეში სამეფო ხელისუფლების ნაცვლად სოციალისტები მოვიდნენ, რომლებმაც მართალია ვერ შეძლეს ეკლესიის წარმმართველი ადგილის დაკავება, მაგრამ ის მაინც მოახერხეს ეკლესია თავის სოციალიზმის იდეების მასებში განმხორციელებლად ექციათ და მოეხდინათ ეკლესიის გაწითლება, ე. წ. “წითელი ეკლესია”, რითაც დაკნინდა ეკლესიის იდეოლოგიური როლი და მნიშვნელობა. ვინაიდან ეკლესიამ თავისი დაკნინებული მნიშვნელობის გამო, ვერ განახორციელა იდეოლოგიური ფუნქცია, ამ მხრივ მას წარმატებით ჩაენაცვლა სოციალისტური იდეოლოგია. რის შედეგადაც, მივიღეთ ავტორიტარული სოციალისტური სისტემა საბჭოთა კავშირისა და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნების სახით. მიუხედავად იმისა, რომ დღეს სოციალისტური სისტემა დაშლილია, იგი კვლავ განაგრძობს არსებობას ავტორიტარიზმის სახით. ასე რომ ავტორიტარიზმის განვითარებას ხელი შეუწყო,

არა მართლმადიდებელი ეკლესიის ლოიალობამ, არამედ აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიულ - გეოგრაფიულმა ბუნებამ, კერძოდ რუსეთში წარმართულმა ისტორიულმა პროცესებმა და სოციალიზმის იდეოლოგიამ.

პოლიტიკური სისტემის შემდეგი ტიპია, დემოკრატია, რომელმაც რეალური განვითარება, მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში ჰპოვა. დასავლეთ ევროპა თავის ისტორიულ საწყის ბერძნულ ფილოსოფიას დაუბრუნდა. ალბათ, შემთხვევითი როდია, რომ დასავლეთი განვითარების ბერძნულ-ელინურ გზას დაადგა, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით ამ გზას კვლავ მოუბრუნდა, როცა დაიწყო რენესანსის ეპოქა თავისი აღმოსავლური ღმერთთან, რელიგიასთან მეზრძოლი ფილოსოფიითა და თავისი პოლიტიკით – ბერძნული დემოკრატიათ. დემოკრატია დასავლეთს ბუნებაში აქვს გამჯდარი და მისკენ ისტორიული მობრუნება ბუნებრივი პროცესი იყო, რასაც ხელი შეუწყო დასავლურმა რელიგიებმა კათოლიციზმისა და პროტესტანტიზმის სახით, რელიგიებმა, რომლებმაც გადაუხვიეს პირველი ქრისტიანული სწავლებიდან და ქამელეონის მსგავსად ისტორიულ გარემოსთან შესათვისებლად განიცდიდნენ და დღესაც განიცდიან მუდმივ ფერიცვალებას. ამ ფერიცვალების გამოხატულება არის ამავე ეკლესიების დემოკრატიასთან ურთიერთობის განვითარების დინამიკა. დასავლურ მეცნიერებაში გაბატონებულია აზრი, რომ მართლმადიდებლობა და დემოკრატია შეუთავსებელია და მართლმადიდებლობა არის დემოკრატის განვითარების შემაფერხებელი ფაქტორი, თუმცა მართლმადიდებლური ეკლესია თავისი შინაგანი წყობით კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიებისაგან განსხვავებით, ყველაზე ახლოს დგას დემოკრატიასთან. მაგრამ მისმა შინაგანმა ბუნებამ ვერ ჰპოვა განვითარება გარეგნულ მხარეში პოლიტიკურ სისტემასთან მიმართებაში და ვერ მოხდა მართლმადიდებლობის ჰარმონიზაცია თანამედროვე დემოკრატიულ რეჟიმთან. რასაც განაპირობებს ამავე რეჟიმის უმთავრესი პრინციპი პოლიტიკური პლურალიზმისა და ლიბერალიზმის სახით. ვინაიდან პოლიტიკური პლურალიზმის აღიარება ლიბერალიზმის განმტკიცების ფონზე, რელიგიური თავისუფლებისა და რელიგიური პლურალიზმის დაცვის მოტივით, ამ ეკლესიის დოგმებისა და წყობის რღვევას გამოიწვევს და მიუხედავად იმისა, რომ ამ ეკლესიის გამიჯვნა ლიბერალიზმის ზოგიერთი პრინციპისაგან, ხშირ შემთხვევაში რელიგიური ფუნდამენტალიზმის სახელით ინათლება, შეიძლება

ითქვას, ამავე ეკლესიისა და თვით დემოკრატიული სახელმწიფოს ურღვევობის აუცილებლობით არის ნაკარნახევი. ვინაიდან ლიბერალური დემოკრატიის ერთ-ერთ უმთავრეს პრინციპს წარმოადგენს სახელმწიფოს განვითარებაში რელიგიური ფაქტორის დაკნინებისა და ჩამოცილების საკითხი ხოლო ზნეობრიობის სანქციონირებას მხოლოდ რელიგია იძლევა, მისი ჩამოცილება სახელმწიფოს განვითარებისაგან, ამავე სახელმწიფოს ზნეობრივ საფუძველს აცლის, რაც თავისთავად საფრთხეს უქმნის დემოკრატიულ რეჟიმსაც. ამდენად, წინააღმდეგობაა არა რელიგიასა და დემოკრაციას, არამედ ლიბერალური დემოკრატიის პრინციპებს შორის. ამიტომ ვერ გავიზიარებთ თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში გაბატონებულ მოსაზრებას, რომ მართლმადიდებლობა უქმნის საფრთხეს დემოკრაციას. ვფიქრობთ პირიქით, პოლიტიკური პლურალიზმისა და ლიბერალიზმის ზოგიერთი პრინციპის მხარდაჭერა რელიგიურ საკითხთან მიმართებაში უქმნის საფრთხეს, როგორც მართლმადიდებლობას, ასევე თვით დემოკრატიულ სახელმწიფოსაც. თუმცა მართლმადიდებლობას დემოკრატიის სხვა პრინციპებთან წინააღმდეგობა არა აქვს. იგი ითანამშრომლებს დემოკრატიულ რეჟიმთან, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი, მოქმედებათა წესებით, რომლებიც პირველ ქრისტიანულ სწავლებას ეფუძნება და გულისხმობს მისთვის დაკისრებული სულიერი მისიის აღსრულებას, ნებისმიერ პოლიტიკურ რეჟიმთან მიმართებაში.

პოლიტიკური პლურალიზმის თვალსაზრისით, აღსანიშნავია დემოკრატიისათვის დამახასიათებელი იდეოლოგიების არაერთგვაროვნება, ვინაიდან ისტორიულ - გეოგრაფიულად ევროპის ვერტიკალურ გაყოფას, მოგვიანებით მოჰყვა ჰორიზონტალური გაყოფა ჩრდილოეთად და სამხრეთად. შედეგად მივიღეთ განსხვავებული პოლიტიკური იდეოლოგიები: კონსერვატიზმი, ლიბერალიზმი და სოციალ-დემოკრატია, რომლებსაც განსხვავებული დამოკიდებულება ჩამოუყალიბდათ რელიგიასთან და ეკლესიასთან მიმართებაში. ამ მხრივ თავის მოსაზრებას გვთავაზობს ე. ჰეიუდის: “ლიბერალების შეხედულებით, რელიგია საგანგებო “პრივატული” საკითხია, რომელიც ინდივიდუალურ არჩევანსა და პირად განვითარებას უკავშირდება. ამიტომ მათი აზრით რელიგიური თავისუფლება სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია სამოქალაქო თავისუფლებისათვის და შეიძლება გარანტირებულ იქნას მარტოოდენ რელიგიისა და პოლიტიკის,

ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნით” (84, 342). ასევე კონსერვატორების რელიგიისადმი დამოკიდებულებაზე აღნიშნავს: “კონსერვატორები რელიგიას სტაბილურობის და სოციალურ ძალთა გაერთიანების არსებით წყაროდ მიიჩნევენ. ის საზოგადოებას საერთო ფასეულობითა და ზოგადი კულტურის ძირითადი პრინციპებით უზრუნველყოფს, ამიტომ რელიგიისა და კულტურის, ეკლესიისა და სახელმწიფოს თანხედრობა გარდაუვალი და სასურველია”. (84, 341-344).

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობები გამოხატულებას პოულობენ ქრისტიანული სოციალური იდეის განვითარებაში, რომელიც არის ეკლესიის მხრიდან სახელმწიფოსადმი დამოკიდებულების თანამედროვე პროგრამა. ქრისტიანული ეკლესიის სოციალური სწავლება გამომდინარე მის შიგნით არსებული არაერთგვაროვნებიდან განსხვავებულია და მოიცავს კათოლიკურ, პროტესტანტულ და მართლმადიდებლურ სოციალურ სწავლებას. ქრისტიანულ სოციალურ სწავლებას სახელმწიფოს შესახებ გააჩნია, როგორც სოციალ-თეოლოგიური, ასევე სოციალ-ფილოსოფიური ბუნება: 1. სოციალ-თეოლოგიური განმარტებით ა) სახელმწიფო ეს არის არსებული ღმერთი, წმინდა წერილი ღებულობს ფორმულას კულტის გაღმერთოების შესახებ, მორწმუნეები ღოცულობენ მეფისათვის; ბ) სახელმწიფო, რამდენადაც დაფუძნებულია ცოდვაზე, იმდენად საჭიროებს სახელმწიფოს მხრიდან წესრიგის დაცვაში ფუნქციის აღებას; გ) წმინდა წერილი აღიარებს სახელმწიფოს ღირსებასა და მნიშვნელობას. 2. სოციალურ-ფილოსოფიური განმარტებით ა) ადამიანს საკუთარი ძალებით არ შეუძლია განვითარება. ბ) სამართლიანობისა და უსაფრთხოების ამოცანების შესრულებისათვის საჭიროა უმაღლესი მიწიერ-სოციალური სტრუქტურა. აქ უმაღლესი სოციალური სტრუქტურა არის სახელმწიფო; გ) “სახელმწიფო არ არის ადამიანური ქმნილება, არამედ ბუნებრივი” (147, 40-45). კათოლიკური ეკლესიის დოქტრინა – აღნიშნავს პატრიკ დე ლოზე საუკუნეთა განმავლობაში ვითარდებოდა. შეიძლება გამოვყოთ ამ განვითარების სამი ძირითადი ეტაპი. პირველი ეტაპი - “მომღვრული” დაახლოებით IV-VII საუკუნეები; მეორე ეტაპი - “სამეცნიერო”. იგი დაკავშირებულია სქოლასტიკასთან (ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი, ბონავენტურა), მათ საფუძველი ჩაუყარეს პერსონალიზმს; მესამე ეტაპი - “სინთეზის ეტაპი” - ქრისტიანობის სოციალ-

პოლიტიკური იდეა. ქრისტიანობის სოციალურ სწავლებას საფუძველი პაპმა ლეო XIII-მ ჩაუყარა. კათოლიკური ეკლესია სოციალური იდეის სწავლებას ავითარებს სოლიდარობის პრინციპით. ეს გაგება ფორმულირებული იყო პიუს XI-ის მიერ 1931 წელს გამოცემულ წერილში. ეს არის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში პიროვნების მონაწილეობის პრინციპი. (147, 40). მუსულმანი სამართალმცოდნეების შეხედულებით, ისლამის დემოკრატიული მოდელი შეიცავს სახალხო მმართველობის, ინდივიდუალურ უფლებათა და თავისუფლებათა უზრუნველყოფის, ხელისუფლების დანაწილების დასავლეთისათვის ცნობილ პრინციპებს, რომლებიც ჰარმონიულად არის შერწყმული ადამიანთა მატერიალურ, სულიერ, რელიგიურ და ჰუმანიტარულ ინტერესებთან. მუსულმანური დემოკრატია სხვა ნებისმიერ დემოკრატიაზე მაღალი და პროგრესულია, რადგან მას საფუძვლად უდევს მორალურ - სულიერი პრინციპები. ვფიქრობთ, მუსულმანური დემოკრატია, რომლის შესახებაც ჯერჯერობით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, როგორც ხელისუფლების თეორიულ მოდელზე, ხალხის მმართველობის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნაირსახეობაა და არა მისი უმაღლესი ფორმა. იგი განსხვავდება სხვა ფორმის ხალხის ხელისუფლებისაგან მხოლოდ წყაროს, საზღვრების და ხელისუფლების მიზნების თავისებურებით. თუ დემოკრატიის ტრადიციული გაგება ხელისუფლების სუვერენიტეტს ნაციასთან აკავშირებს, ისლამური დემოკრატია დაფუძნებულია ალაჰისა და მუსულმანური საზოგადოების სუვერენიტეტის შესახებ წარმოდგენებზე. ალაჰის სუვერენიტეტი განსაზღვრებულია ყურანისა და სუნების მითითებებში. მათი ნორმების შესრულება სავალდებულოა და არანაირ ვითარებაში არ შეიძლება მათი გაუქმება ან შეცვლა. ფაქტიურად, ალაჰის სუვერენიტეტი ადგენს ნებისმიერი ორგანოს კომპეტენციებისა და უფლებამოსილებების საზღვრებს, რითაც საბოლოო ჯამში, ზღუდავს ხალხის ნების გამოხატვას. ხალხის ნების გამოხატვის შეზღუდვა დაკავშირებულია ასევე მუსულმანური საზოგადოების წარმოდგენებზე სუვერენიტეტის შესახებ. იქიდან გამომდინარე, რომ უმას (მუსლიმური თემი) აქვს არა სივრცობრივი (სახელმწიფოებრივ - ტერიტორიული) განზომილება, როგორც ერს, არამედ რელიგიური, მისი ნება-სურვილის გამოვლენა, პრაქტიკულად განუხორციელებელია. მუსულმანური დემოკრატიის მიზანს წარმოადგენს ადამიანთა სულიერ-რელიგიური ინტერესების უზრუნველყოფა, რომლებიც

შეზღუდულნი არიან მისი არსებობით როგორც მიწიერ, ასევე ზეციურ სამყაროებში. ამგვარად, დემოკრატიის მუსულმანური მოდელი წარმოადგენს რელიგიით და სასულიერო მოძღვრებით შეზღუდული ხალხის ხელისუფლებას. სამეცნიერო ანალიზის შესაბამისად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ზემოთჩამოთვლილ პოლიტიკური სისტემების აღიარებულ ტიპებს დავუმატოვოთ **თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა**. ისტორიულად თეოკრატია წარმოადგენს პოლიტიკური ხელისუფლების ორგანიზაციის ერთერთ პირველ ტიპს, რომელიც კაცობრიობის ცივილიზაციის განთიადზე შეიქმნა. კაცობრიობის მიმოვისებლური ეკონომიკიდან მწარმოებლურზე გადასვლის სტადიაზე შექმნილმა ხელისუფლების თეოკრატიულმა მოდელმა, რომელმაც ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში მრავალი ეთნოკონფესიური და ცივილიზებული თავისებურება შეიძინა, განვითარების კულმინაციური ფაზას შუასაუკუნეების ეპოქაში მიაღწია, ამჟამად კი დინამიკურ, როგორც სეკულარიზაციულ, ასევე საპირისპირო, რელიგიურ-აღორძინებით ცვლილებებს განიცდის. ამასთან, დღესდღეობით შეინიშნება თეოკრატიის თავისებური რენესანსი, რომლის დროსაც კონფესიური სტერეოტიპები და რელიგიური იდეოლოგია პოლიტიკის აქტიურ ელემენტად იქცა, ხოლო თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის პრობლემამ განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძენა. ეს დაკავშირებულია იმასთან, რომ კოლონიური იმპერიებისა და სახელმწიფოებრივი კავშირების დაშლის შემდეგ, ზოგიერთი ქვეყანა დაადგა დამოუკიდებელი განვითარების გზას (განსაკუთრებით ეს ეხება ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკურ სისტემებს) და ადრე არსებული რეჟიმის ალტერნატივად აირჩიეს პოლიტიკური სისტემის თეოკრატიული მოდელი. გათავისუფლებული ქვეყნები დაუბრუნდნენ თავიანთი სახელმწიფოებრიობის ფესვებს, რადგან მასში დაინახეს საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი მიზნების მიღწევის მრავალსაუკუნოვანი პრაქტიკით შემოწმებული საშუალება და ყველაზე საიმედო საფუძველი სოციალურ-ეკონომიკური და გეოპოლიტიკური ამოცანების გადასაწყვეტად. ისლამური სახელმწიფოების უმრავლესობაში, სადაც საზოგადოების ცხოვრებაში, რელიგიური ინსტიტუტები ტრადიციულად მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ რელიგიური აღორძინების ტალღამ სახელმწიფო-სახელისუფლებო (და არამარტო სახელისუფლებო ურთიერთობების) აშკარა თეოკრატიზაცია გამოიწვია. სიტყვა თეოკრატია (ბერძ. ტჰეოს – ღმერთი და კრატოს – ხელისუფლება) ითარგმნება,

როგორც ღმერთის ხელისუფლება. პირველად ტერმინი თეოკრატია ძველი ებრაელების საზოგადოებრივ - პოლიტიკური წყობის აღსანიშნავად ნაწარმოებში “აპიონის წინააღმდეგ” (ძვ. წ. აღ. 94 წ.) გამოიყენა იოსებ ფლავიუსმა. ებრაული სახელმწიფოს თეოკრატიული ხასიათი, ისტორიკოსის აზრით, იმაში მდგომარეობდა, რომ იქ უმაღლესი მმართველი არის ღმერთი, ხოლო უმნიშვნელოვანესი საქმეებით დაკავებულია სამღვდელოება, რომელსაც ხელმძღვანელობს მღვდელმთავარი. (129, 176) იოსებ ფლავიუსის მიერ თეოკრატიის ამგვარმა განსაზღვრებამ იურიდიულ და პოლიტიკურ მეცნიერებაში ფართო აღიარება მოიპოვა, რომელიც ამჟამადაც გამოიყენება სხვადასხვა მოდიფიკაციებით მაგალითად, თეოკრატიის დეფინიცია გვხვდება დიდ საბჭოთა და ისტორიულ ენციკლოპედიებში, რომლებიც თეოკრატიას განსაზღვრავენ, როგორც სახელმწიფოს ფორმას, რომლის დროსაც პოლიტიკური და სასულიერო ხელისუფლება თავმოყრილია სახელმწიფოს მმართველი საეკლესიო იერარქიის ხელში, უმაღლესი საერო ძალაუფლება კი ხორციელდება სამღვდელოების მეთაურის მიერ. აღსანიშნავია, რომ ზემოთმითებული განმარტება თუ დეფინიცია არ იძლევა სრულ წარმოდგენას თეოკრატიის ცნების შესახებ, რადგან სხვადასხვა ქვეყნების რელიგიური ცხოვრების კულტურულ-ისტორიული მრავალფეროვნება არ იძლევა საშუალებას, რომ თეოკრატიული ხელისუფლების ინსტიტუტების დახასიათებისას გამოვიყენოთ მხოლოდ ქრისტიანული ან მხოლოდ მუსულმანური რელიგიური ტერმინები მაგ. საეკლესიო იერარქია ან სამღვდელოება, რადგან ისლამის სუნიტურ და ხარიჯიტულ განშტოებებში საერთოდ არ არსებობს, საეკლესიო იერარქია და სამღვდელოების კლასი, ხოლო სასულიერო პირთა ფენა ისლამურ ცივილიზაციაში ჩნდება მოგვიანებით, თეოკრატიული სახელმწიფოს – არაბეთის სახალიფოს ჩამოყალიბების შემდეგ. ამდენად, თეოკრატიის საყოველთაოდ აღიარებული დეფინიციის მომხრეებიც კი იძულებულნი არიან აღიარონ მოცემული წინააღმდეგობრიობა. მეცნიერი გუსტავ მენშინგი წერდა: “თუ თეოკრატიას გავიგებთ, როგორც სამღვდელოების ბატონობას, მაშინ ისლამი თეოკრატია არ არის, რადგან ის არ იცნობს სამღვდელოებას. ისლამს არ აქვს განვითარებული ეკლესია, საიდანაც შეიძლებოდა გამოსულიყო ხელისუფლება. მიუხედავად ამისა ხელისუფლების თეოკრატიული ფორმა წარმოდგენილია ისლამშიც, ტიბეტურ ბუდიზმშიც და შუასაუკუნეების ქრისტიანობაშიც” (190,59)

აქედან გამომდინარეობს, რომ მხოლოდ საეკლესიო იერარქიის უზენაესი მმართველობა, როგორც თეოკრატიის ცნების ერთადერთი ნიშანი არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს თეოკრატიის განსაზღვრებისათვის, რადგან ის გამოხატავს არა საერთოს თეოკრატიაში, არამედ ცალკეულს, რაც განპირობებულია თითოეული, ძირითადად, ქრისტიანული რელიგიის თავისებურებებით. აღსანიშნავია, რომ პირები, რომლებიც ღრმა ცოდნას ფლობენ რწმენის დოგმატებში, ზოგიერთ რელიგიაში ასრულებენ საკულტო მოვალეობებს და ეკისრებათ შუამავალი ფუნქცია ღმერთსა და ადამიანს შორის, მათ ეწოდებათ რელიგიური ლიდერი და მოცემული ცნება ჩვენი აზრით სასურველია ფართოდ გამოიყენებოდეს თეოკრატიის ცნების განსაზღვრებისას. რასაკვირველია, თეოკრატიის ისეთი კრიტერიუმების ერთობლიობა, როგორიცაა: სახელმწიფოებრივი ორგანიზებულობა, სულიერი ლიდერის უზენაესობა და სასულიერო ფენის მიერ მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი ფუნქციების შესრულება, საშუალებას იძლევა თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემას ადგილი მივუჩინოთ სხვა პოლიტიკური სისტემებს შორის. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა მიეკუთვნება დახურულ პოლიტიკურ სისტემათა ჯგუფს, რომელთაც სუსტი კავშირები აქვთ გარე სამყაროსთან, არ იჩენენ ამთვისებლობას სხვა სისტემების ფასეულობათა მიმართ და გამოირჩევიან თავის თავში ჩაკეტილი პოლიტიკური კულტურით.

1.2 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ტიპოლოგია, კლასიფიკაცია და სოციოდინამიკა

ისტორიული განვითარების პროცესში თეოკრატია, როგორც ისტორიული მოვლენა იღებდა სხვადასხვა ფორმებს, მათ შორის არასახელმწიფოებრივს. ამიტომ არ შეიძლება დავეთანხმოთ თეოკრატიის ტრადიციული გაგების მომხრეებს, რომლებიც მას მხოლოდ მმართველობის ფორმასთან ან მთლიანად, სახელმწიფოს ფორმასთან აიგივებენ. მაგ. მოსეს დროის ისრაელი არ იყო სახელმწიფო ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, არამედ იყო ტომების გაერთიანება გვაროვნული წყობილებიდან სახელმწიფო წყობილებაში გადასვლის სტადიაზე. იუდეის სახელმწიფო მოგვიანებით ყალიბდება საულის მეფობის პერიოდში. ამდენად, მოსეს დროის თეოკრატია არის არა სახელმწიფოს ფორმა, არამედ გვაროვნული საზოგადოების სახელისუფლებო ურთიერთობის გარკვეული სახე სახელმწიფოსაკენ გარდამავალ ეტაპზე. გამომდინარე აქედან, ერთმანეთისგან განსხვავდება სახელმწიფომდელი (ქარიზმატული) და თეოკრატია, რომელმაც ისტორიული განვითარების შედეგად მიიღო სახელმწიფოებრივი სახე. ქარიზმატული თეოკრატია (ისრაელი საულამდე, მუჰამედის საზოგადოება) წინ უსწრებს ადრეულ სამხედრო ყაიდის სახელმწიფოებს. თეოკრატიების კლასიფიცირება შესაძლებელია სხვადასხვა საფუძვლით. გამოხატვის ისტორიული ფორმების მიხედვით ისინი იყოფა: ა) სახელმწიფოსაკენ გარდამავალ სტადიაზე მყოფ თეოკრატიულ გვაროვნულ კავშირებად, ბ) თეოპოლიტიკურ გაერთიანებებად და გ) თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოებად. თეოკრატიის ჩამოთვლილ ფორმებში შინაგანი აუცილებელი ნიშნის – რელიგიურ - პოლიტიკური სახელისუფლებო ურთიერთობის – გარდა არსებობს განსხვავებებიც, რაც მათი გამიჯვნის საშუალებას იძლევა. ამგვარი გამმიჯნავი კრიტერიუმებია: ა) საეროსა და სასულიეროს ურთიერთობა მათ სოციალურ ცხოვრებაში, ბ) საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რელიგიურ - სამართლებრივი რეგლამენტაციის ხასიათი, მათი სახელმწიფოებრიობის სუბიექტური შემადგენლობა და განვითარების, ანუ

პოლიტიკურ - ტერიტორიული ორგანიზებულობის, სუვერენულობისა და გ) თეოკრატიული ხელისუფლების სტრუქტურირების დონე. სწორედ აღნიშნული კრიტერიუმების მიხედვით დგინდება თეოკრატიზაციის პროცესების მიმდინარეობა და სოციოდინამიკა ამა თუ იმ სახელმწიფოს პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

აღსანიშნავია, რომ სახელმწიფოსაკენ გარდამავალ სტადიაზე მყოფ თეოკრატიულ გვაროვნულ კავშირებში არ ხდება ცხოველქმედების სფეროების დაყოფა საეროდ და სასულიეროდ. სოციალური რეგულირება სინკრეტულია. ის ხორციელდება ქარიზმატული ლიდერების, ქურუმების, მსაჯულების, წინასწარმეტყველების მიერ მონონორმების საფუძველზე, რომლებიც ერთდროულად შეიცავენ მორალურ, რელიგიურ და სამართლებრივ მოთხოვნებს. ძალაუფლება ტომში აღიქმება, როგორც საღმრთო ნების იარაღი (გამტარი). რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლების ორგანოები აქ ჯერ კიდევ ვერ აღწევს სახელმწიფო აპარატის სტრუქტურირებულობას. გვაროვნული თეოკრატიის წევრების საცხოვრებელი ტერიტორია მკაფიოდ არ არის განსაზღვრული, რაც შეეხება თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოს აქ იგულისხმება უკვე შემდგარი სახელმწიფო ჩამოყალიბებული ნიშან - თვისებებით, თუმცა ამასთან ერთმანეთისგან უნდა გაიმიჯნოს სახელმწიფოები, სადაც ცალსახადაა ჩამოყალიბებული თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა, იმ სახელმწიფოებისგან სადაც თეოკრატიზაციის პროცესები ჯერ კიდევ არ აღწევს კულმინაციურ ნიშანს. ცალსახად თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სახელმწიფოებში, თითქმის არ არსებობს განსხვავება საერო და სასულიერო ინსტიტუტებში. სოციალური რეგულირება აქ ხორციელდება რელიგიურ - სამართლებრივი ნორმების საფუძველზე, რომლებსაც ქმნის: ა) რელიგიური ინსტიტუტები; ბ) რელიგიური ინსტიტუტები და სახელმწიფო ხელისუფლება; გ) თავად სახელმწიფო, რელიგიური ინსტიტუტების მიერ შემუშავებული ნორმების საფუძველზე. ხელისუფლება შეიძლება ეკუთვნოდეს, როგორც საერო, ასევე სასულიერო მთავრობას.

თეოპოლიტიკური გაერთიანებები საზოგადოებაში სასულიერო და საერო სფეროების დაყოფის შედეგია. ისინი ერთგვარად სიწმინდის კუნძულებს წარმოადგენენ საერო ცხოვრებაში. ძალაუფლება ამ გაერთიანებებში მოქცეულია სასულიერო ელიტის ხელში და ხორციელდება პროფესიონალური აპარატით. თეოპოლიტიკურ გაერთიანებებს არ გააჩნია სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტი, რის გამოც პოლიტიკურ ასპექტში დამოკიდებულნი არიან უფრო ძლიერ სახელმწიფოებზე და შესაძლოა დაკარგონ სტატუსი და გადაიქცნენ ჩვეულებრივ რელიგიურ საზოგადოებებად ან, პირიქით გადაიზარდონ სახელმწიფოდ. ამ ნიშნით შეიძლება გამოვყოთ ვატიკანი, რომელიც საერთაშორისო სამართლის სპეციფიკურ სუბიექტს წარმოადგენს, რომელიც იტალიასთან ლატერანის 1929 წლის დადებული შეთანხმების ძალით აღიარებულია დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ. ვატიკანი მინი ქალაქი - სახელმწიფოა, სადაც რომის პაპის ხელში თავმოყრილია სახელმწიფოს საკანონმდებლო, აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლება. თვით პაპი, სახელმწიფოს მეთაურია, რომლსაც ირჩევს სათათბირო ორგანო კარდინალების კოლეგია უვადოდ, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში 1929 წლამდე პაპი ოპოზიციაში ედგა იტალიის პოლიტიკურ ცხოვრებას, არ ცნობდა მისი გაერთიანებისა და პაპის ხელისუფლების შეზღუდვის ფაქტს, პაპის ხელისუფლება სცილდება ვატიკანის საზღვრებს და ყველა კათოლიკურ სახელმწიფოს მოსახლეობას სწვდება მას ემორჩილება მთელი კათოლიკური სამღვდელთაობა. (5,56-58) აღსანიშნავია, რომ ვატიკანი ზოგიერთი სამთავრობათაშორისო ორგანიზაციის წევრიც კი არის და რიგი საერთაშორისო ხელშეკრულების მონაწილეა. რადგან ვატიკანი იურიდიულად და ფაქტობრივადაც წარმოადგენს დამოუკიდებელ ქალაქ სახელმწიფოს, მას გააჩნია საკუთარი პოლიტიკურ – სამართლებრივი სისტემა, რომლებიც რეგულირდება ვატიკანის კანონმდებლობით. ვატიკანის სახელმწიფოებრივი მოწყობა და სტრუქტურული სისტემა, რეგულირდება შემდეგი სამართლებრივი აქტებით: 1929 წლის 11 თებერვლის ლატერანის შეთანხმებით დადებული ვატიკანსა და იტალიის სახელმწიფოს შორის; 2000 წლის 26 ნოემბრის „ვატიკანის სახელმწიფოს ძირითადი კანონი“ (აღსანიშნავია, რომ მანამდე არსებობდა 1929 წლის ვატიკანის სახელმწიფოს ძირითადი კანონი, რომელიც 2000 წლის კანონის

საფუძველზე ძალადაკარგულად იქნა ცნობილი). 1929 წლის 7 ივნისის „კანონი სამართლის წყაროების შესახებ“. 1929 წლის 7 ივნისის „მოქალაქეობის შესახებ კანონი“. აგრეთვე სხვა სამართლებრივ - ნორმატიული დოკუმენტებით, სამოციქულო კონსტიტუციით და პაპის მიერ გამოცემული დადგენილებებით. მეტად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ვატიკანში არსებობს სამართლის თავისებური სისტემა. ვატიკანის სახელმწიფო უარს არ ამბობს იტალიის სახელმწიფოში მოქმედი სამართლის ნორმების გამოყენებაზე (მათ შორის იტალიის სამოქალაქო და სისხლის სამართლის, როგორც მატერიალურ ასევე საპროცესო კოდექსებზე) თუმცა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იტალიის კანონმდებლობა არ ეწინააღმდეგება ვატიკანის სახელმწიფოს საკანონმდებლო ბაზას, ამასთან აღნიშნული კანონები, მხოლოდ მაშინ გამოიყენება, თუ არ არსებობს რომელიმე კონკრეტული ურთიერთობის მარეგულირებელი ნორმა და კანონი, თავად ვატიკანის საკანონმდებლო სივრცეში (61, 190-191) ამდენად, სამართლებრივად, სახეზე გვაქვს გარკვეულწილად სამართლისა და კანონის ანალოგიის ფორმები ამდენად, იტალიის კანონებს, იურიდიული ძალა აქვთ მხოლოდ მაშინ თუ ისინი შეესაბამებიან საღვთო რჯულსა და კანონიკური სამართლის ნორმებსა და პრინციპებს 2000 წლის 26 ნოემბრის „ვატიკანის სახელმწიფოს ძირითადი კანონი“ შედგება 20 მუხლისგან, აღნიშნული კანონის თანახმად, რომის პაპი წარმოადგენს უზენაეს მმართველს, რომელიც ერთპიროვნულად აერთიანებს სასამართლო, აღმასრულებელ და საკანონმდებლო ხელისუფლებას, იმ შემთხვევაში თუ რომის პაპის თანამდებობა დროებით ვაკანტურია, აღნიშნული ხელისუფლება (მოიაზრება სამივე განშტოება) კარდინალთა კოლეგიის ხელში გადადის, თუმცა საკანონმდებლო ფუნქციის აღსრულება გარკვეულწილად შეზღუდულია, რადგან საკანონმდებლო აქტები გამოიცემა მხოლოდ უკიდურესი აუცილებლობის შემთხვევაში და მხოლოდ პაპის დროებით არყოფნის ვადის განმავლობაში, ამასთან, აღნიშნული კანონი მომავალში აუცილებლად უნდა იქნეს დამტკიცებული ახლად არჩეული პაპის მიერ, კანონიკური სამართლის მიხედვით. ვატიკანის პოლიტიკური სისტემა შედგება სასამართლო, აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლებისაგან, რაც ცალსახად გამიჯნული არ არის, მაგრამ ხელისუფლების ამგვარი დაყოფა

გამომდინარეობს ზემოაღნიშნული კანონმდებლობის თითოეული მუხლის შინაარსიდან. საკანონმდებლო ხელისუფლების, (იგულისხმება, რომ პირველ რიგში მას ახორციელებს თავად რომის პაპი) განსახორციელებლად იქმნება პაპის დაქვემდებარებაში არსებული კომისია, რომელიც შედგება თავმჯდომარე - კარდინალისგან, და სხვა კარდინალებისგან, რომლებიც დანიშნულნი არიან პაპის მიერ 5 წლის ვადით. კომისია მოიწვევა პერიოდულად და მისი სხდომები ტარდება კომისიის თავმჯდომარის ინიციატივით. სხდომებში მონაწილეობას იღებენ გენერალური მდივანი და მისი მოადგილე სათათბირო ხმის უფლებით. კომისია თავის უფლებამოსილებებს ახორციელებს 1929 წლის 7 ივნისის კანონით „სამართლის წყაროების შესახებ“, აგრეთვე კომისიის რეგლამენტით, რაც შეეხება კანონპროექტების შემუშავებას, ამ დროს კომისიაში მოიწვევიან სახელმწიფო მრჩევლები (სახელმწიფო მრჩევლები ინიშნებიან 5 წლის ვადით, პაპის მიერ) და სპეციალური ექსპერტები. (61, 187-190) კანონპროექტები წინასწარ განიხილებიან ვატიკანის სახელმწიფო სამდივნოში და მხოლოდ ამის შემდეგ წარედგინება იგი რომის პაპს. ამავე კანონის მეხუთე მუხლში საუბარია აღმასრულებელ ხელისუფლებაზე და თანამდებობის პირებად მითითებულია გენერალური მდივანი და გენერალური მდივნის მოადგილე. აღსანიშნავია, რომ კომისიის თავმჯდომარე უფლებამოსილია გარკვეულ ადმინისტრაციულ ფუნქციებს გაუკეთოს დელეგირება გენერალური მდივნისთვის, რომელიც ფაქტობრივად უზრუნველყოფს მიღებული და დამტკიცებული კანონების და სხვა ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტების შესრულებას, აგრეთვე, ზედამხედველობს ვატიკანის სხვადასხვა დირექციებისა და ადმინისტრაციული ერთეულების საქმიანობას, რაც შეეხება გენერალური მდივნის მოადგილეს, ის აწარმოებს ოფიციალური დოკუმენტების რედაქტირებას და კორექტირებას, როგორც შიდა ასევე საგარეო ურთიერთობებში, თავისი უფლებამოსილების ფარგლებში. განსაკუთრებული წესებია დაცული ბიუჯეტის კანონპროექტის შემუშავებაზე და კანონის მიღებაზე, რა დროსაც მოიწვევა დირექტორთა საბჭო, რომელიც წარუდგენს წინადადებებს გენერალურ სამდივნოს, მხოლოდ ამის შემდეგაა გენერალურ სამდივნო უფლებამოსილი საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახით, წარუდგინოს ბიუჯეტის კანონპროექტი რომის პაპს დასამტკიცებლად.

სასამართლო ხელისუფლება ვატიკანში ხორციელდება რომის პაპის სახელით, იმ ორგანოების მიერ, რომლებიც შექმნილნი არიან ვატიკანის კანონმდებლობის შესაბამისად. ვატიკანის სასამართლოს გადაწყვეტილებათა შესრულება სავალდებულოა ვატიკანის მთელი ტერიტორიის ფარგლებში. აღსანიშნავია, რომ რომის პაპი უფლებამოსილია სასამართლოს წარმოების ნებისმიერ სტადიაზე ჩაერიოს საქმის განხილვაში, როგორც სისხლის ასევე სამოქალაქო სამართალში. თავად სასამართლოს ინსტანციებზე ვატიკანის სახელმწიფოს ძირითად კანონში დეტალური ინფორმაცია არ მოიპოვება, მხოლოდ ზოგადად არის მოხსენიებული სააპელაციო სასამართლო, სადაც შეიძლება გასაჩივრდეს დადებული ადმინისტრაციული სახდელი ან ჯარიმა. სასჯელის შემსუბუქება, ამნისტია და შეწყალება მხოლოდ რომის პაპის პრეროგატივაა. ამდენად, ზემოაღნიშნული მსჯელობა ცხადყოფს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ვატიკანში თუნდაც პირობითად ხელისუფლება დაყოფილია სამ განშტოებად (იგულისხმება სასამართლო, აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლება) აბსოლუტური ძალაუფლება მოქცეულია რომის პაპის ხელში და შესაბამისად ვატიკანში არსებული სახელმწიფოებრივი წყობა და პოლიტიკური სისტემა თავისთავად იძენს თეოკრატიულ ხასიათს.

იურიდიულ და პოლიტოლოგიურ ლიტერატურაში ერთმანეთისგან განასხვავებენ “არადიფერენცირებულ” თეოკრაციას, რომელიშიც უმაღლესი ხელისუფლება რეალიზდება სტრუქტურებით, რომლებიც ერთდროულად ასრულებენ საქვეყნო და საღვთო ფუნქციებს, და “დიფერენცირებულ” თეოკრაციას, სადაც უმაღლესი ხელისუფლება ხორციელდება რელიგიური და საერო ინსტიტუტების მიერ, მაგრამ მათ შორის აღინიშნება ფუნქციური განსხვავება. დიფერენცირებულია დასავლეთევროპული თეოკრატია, რომელიც წარმოდგენილია დასავლეთ ევროპის ქრისტიანული ქვეყნების სახით, მათ ასევე მიეკუთვნება ეგვიპტე ეხნატონის მმართველობის დროს, არადიფერენცირებული კი – მუსულმანური თეოკრატია. დიფერენცირებულ თეოკრატიაში სახელმწიფო რელიგიის ინსტიტუტები განკერძოებულია ეკლესიაში, რომელიც მოიაზრება, როგორც ადამიანთა გაერთიანება, რომლებსაც აქვთ სარწმუნოების დოგმატიკისა და კულტის

სფეროებში ცოდნა, რომელსაც მისდევენ (სამღვდელოება) და აქედან გამომდინარე, ავტორიტეტზე დაყრდნობით ძალუძთ გავლენა მოახდინონ ადამიანთა (საერო პირთა) ცნობიერებასა და ქცევაზე; ეკლესიის უმნიშვნელოვანეს თვისებებს მიეკუთვნება: ადამიანთა გაერთიანების იერარქიული პრინციპი, სოციალური გარემოდან კოლექტივის გამოყოფა ცოდნის საფუძველზე და რელიგიურ-კულტური მითითებების დაცვა, საკულტო შენობების არსებობა. ამგვარად აღქმული ეკლესია არსებობს, უმთავრესად, ქრისტიანულ და ბუდისტურ ცივილიზაციებში. სწორედ აქ ჩამოყალიბდა დიფერენცირებული თეოკრატიები. სხვა თეოკრატიული სახელმწიფოებისთვის დამახასიათებელია, პოლიტიკური და რელიგიური სტრუქტურების ინსტიტუციური შერევა. დიფერენცირებულ თეოკრატიებს ჩამოთვლილთა გარდა უნდა დავუმატოთ ბიზანტიის იმპერია, ტიბეტის სახელმწიფო, ასევე ბირმა და ტაილანდი განვითარების საწყის ეტაპზე, არადიფერენცირებულებს - ძველი აღმოსავლეთის და მეზოამერიკის პრაქტიკულად ყველა პირველი ადრეკლასობრივი სახელმწიფო.

რობერტ ფონ მოლმა თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების კლასიფიცირებისას მათში სასულიეროსა და საეროს შეფარდების კრიტერიუმს დაუმატა კიდევ ერთი – თეოკრატიული ხელისუფლების მეთაურის რელიგიურ-პოლიტიკური სტატუსი. შედეგად, მეცნიერმა გამოყო “სუფთა” იგივე, “განუყოფელი” თეოკრატია, რომელიც ხასიათდება რელიგიური და საერო ცხოვრების მჭიდრო კავშირით და ეკლესიასა და სახელმწიფოში ერთი პირის – ღმერთის წარმომადგენლის ან მისი ნაცვალის მეთაურობით და “დუალისტური”, სადაც მიწიერი საქმეები, მართალია ღვთიური ნებით განისაზღვრება, მაგრამ ქმნის რელიგიისაგან (ეკლესიისაგან) დამოუკიდებელ მმართველობის სფეროს; ასეთ “თანაცხოვრებით კავშირში”, მოლის აზრით, არის ორი მეთაური - საერო და სასულიერო. (144, 244) გუსტავ მენშინგი, ასევე მიიჩნევდა, რომ ყველა თეოკრატიიდან უნდა გამოიყოს “სუფთა” თეოკრატია, ე.ი. თეოკრატია, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. და გულისხმობდა შუასაუკუნეების დასავლეთევროპულ თეოკრატias და ეხნატონის თეოკრატias, რადგან მათში სახელმწიფო ხელისუფლება სამღვდელოებასთან ერთად მოქმედებს და თავის

მისიას წმინდა მისიად მიიჩნევდა. (190, 59) საღმრთო ნების გამოხატვის მიხედვით, თეოკრატია შეიძლება იყოს უშუალო, როცა საღმრთო დადგენილებები არ არის დაფიქსირებული წერილობით წყაროებში და გამოიხატება ღმერთის წარმომადგენლების (წარგზავნილების) მიერ ზეპირად, რომლისთვისაც დამახასიათებელია საღმრთო კანონის გაშუალება სხვადასხვა “წერილებით”, “წმინდა წიგნებით” და ა.შ. პოლიტიკური რელიგიური ხელისუფლების პირველ ფორმას შეიძლება ეწოდოს წინასწარმეტყველური თეოკრატია. ის არის საწყისი სტადია პოლიტიკურ რელიგიური ხელისუფლებისა. ამ პერიოდში ჯერ კიდევ არ ხდება რელიგიურ-პოლიტიკური სტრუქტურების მკაფიო ინსტიტუციონალიზაცია და ხელისუფლება მთლიანად და განუყოფლად ეკუთვნის ღვთაებრივ წარმომადგენლებს და სასულიერო ფენას. აქ რელიგიურ-პოლიტიკური ურთიერთობები ყალიბდება, არა რელიგიურ - სამართლებრივი ნორმების განსახორციელებლად, არამედ როგორც ღმერთის ნაცვალის ნების რეალიზაციის შედეგი. მხოლოდ მოგვიანებით, საღმრთო ნორმები ფიქსირდება რელიგიურ წყაროებში, რის საფუძველზეც ახორციელებს მართვას წარმომადგენლობითი თეოკრატიული ხელისუფლება, რის შედეგადაც თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა იძენს დასრულებულ სახეს. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების კლასიფიცირება შესაძლებელია რელიგიური საფუძვლების მიხედვით. გაბატონებული რელიგიის თავისებურებების მიხედვით ისინი იყოფა: მონოთეისტურ – არაბეთის სახალიფო, პაპის სახელმწიფო, ვატიკანი, ირანი და სხვ. და პოლითეისტური – კოლუმბამდელი ამერიკის სახელმწიფოები და ტომების კავშირები, ძველი აღმოსავლეთის თეოკრატიული სახელმწიფოები, ტიბეტის სახელმწიფო და სხვ; ეთნიკური – ძველევგიპტური, იუდეური, ინკების, მაიას თეოკრატია და ტრანსნაციონალური – ქრისტიანული, მუსულმანური, ბუდისტური და ა.შ.

განსაკუთრებულ ყურადღებას თეოკრატიის კლასიფიკაციის საკითხში იპყრობს კვაზითეოკრატიული სახელმწიფოების პრობლემა, რაც გულისხმობს იმას, რომ თეოკრატიული იდეოლოგიის ზოგიერთი სტრუქტურული კომპონენტი შესაძლოა გამოვლინდეს, არა მხოლოდ რელიგიურ მოძღვრებებში, არამედ საერო

დოქტრინებშიც. ხელისუფლების საერო კონცეფციებს, სადაც რაციონალიზებული რელიგიური მითები იკავებენ დომინირებულ მდგომარეობას, შეიძლება ვუწოდოთ კვაზითეოკრატიული. კვაზითეოკრატიული სოციალური მოდელების და ნიმუშების პრაქტიკული ხორცშესხმის შედეგი პოლიტიკაში არის კვაზითეოკრატიული სახელმწიფოები. მათ განეკუთვნება: ჩრდილოეთ კორეა, ფაშისტური გერმანია, საბჭოთა კავშირი და ზოგიერთი სხვა. ამგვარ სახელმწიფოებში ხელისუფლებისა და მართვის ინსტიტუტები ძალიან ჰგავს თეოკრატიული სახელმწიფოების რელიგურ - პოლიტიკურ სტრუქტურებს. მაგრამ რელიგიის ფუნქციას აქ ასრულებს საერო იდეოლოგია, მოსახლეობის უმეტესობის მიერ აღიქმება როგორც რწმენა. ის განსაზღვრავს საზოგადოების, პიროვნების და სახელმწიფოს ცხოვრების ყველა მხარეს: პოლიტიკა, ეკონომიკა, სამართალი, კულტურა კვაზითეოკრატიული რეგლამენტაციის უშუალო ზემოქმედებას განიცდის. გაბატონებული იდეოლოგიის მიერ დადგენილ ნორმებსა და ფასეულობებს იცავს სახელმწიფო აპარატი. სხვაგვარი აზროვნება და სიტყვის თავისუფლება იდევნება, ოპოზიცია აკრძალულია ან იმყოფება ნახევრად ლეგალურ მდგომარეობაში. რელიგიური გამოცხადებების შემცველი “წმინდა წერილის” ფუნქციებს კვაზითეოკრატიულ სახელმწიფოებში ასრულებს მარქსიზმის, ნაციონალ - სოციალიზმის და ა.შ. თეორეტიკოსთა შრომები. მათი დებულებები, როგორც საღმრთო კანონები, „მარადიული ჭეშმარიტებაა“ და ამიტომ ხელშეუხებლად და შეუცვლელად არის აღიარებული. რელიგიური ლიდერების როლს ასეთ სახელმწიფოებში ასრულებენ პარტიული ბელადები, პარტიები კი იმავე ფუნქციებს, რასაც თეოკრატიულ სახელმწიფოებში – რელიგიური ინსტიტუტები. სახელმწიფო ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოების ორგანიზებისა და საქმიანობის სისტემა აგებულია იდეოლოგიური ერთიანობის და ხელმძღვანელთა შეუცვლელობის თეოკრატიულ პრინციპებზე. როგორც თეოკრატიულ, ასევე კვაზითეოკრატიულ სახელმწიფოში ხდება მმართველის პიროვნების გაღმერთება. მისი პერსონა იძენს ზეადამიანურ, თითქმის ღვთაებრივ თვისებებს. თეოკრატიული იდეების საკითხი დაკავშირებულია ე.წ. კვაზითეოკრატიულ დოქტრინებთან. უკანასკნელი წარმოადგენს მოძღვრებას საუკეთესო საზოგადოებრივ მოწყობაზე, რომელსაც საფუძვლად უდევს

რაციონალური მოსაზრებები, რომლებიც ასაბუთებს საერო ხელისუფლების მოდელს. ზოგიერთ შემთხვევაში მსგავს თეორიებს მატერიალისტური და ანტირელიგიური შინაარსი აქვთ. რელიგიურ და თეოკრატიულ იდეოლოგიასა და კვაზითეოკრატიულ დოქტრინებს შორის განსხვავების მიუხედავად მათ შორის ბევრი რამ არის საერთო ამ უკანასკნელის აშკარა ათეისტურობის მიუხედავად. ტერმინი „კვაზითეოკრატია“ პირობითია და გამოიყენება გარკვეული პოლიტიკური მოძღვრების რელიგიური კომპონენტების ან თეოკრატიულის მსგავსი პოლიტიკური ხელისუფლების ინსტიტუტებისა და სტრუქტურების არტიკულაციისათვის. კვაზითეოკრატიულ თეორიებს შეიძლება მივაკუთვნოთ: პლატონის იდეალური სახელმწიფო, თომას მორის უტოპია, მარქსიზმის სოციალურ-პოლიტიკური დოქტრინა, ნაციონალ-სოციალიზმი და რიგი სხვა მოძღვრებები. აღნიშნული დოქტრინების თეოკრატიულ მოდელებთან მსგავსება მეცნიერთა მიერ არაერთხელ იქნა აღნიშნული. ასე, ე. ტრუბეცკოი თვლიდა, რომ პლატონის იდეალური საზოგადოება არის თეოკრატიის ელინური ვარიანტი ქალაქ - სახელმწიფოს ვიწრო ფორმით. რელიგიათმცოდნის მ. ელიადეს შრომებში გატარებულია აზრი მარქსისტული მოძღვრების ღრმა რელიგიური ფესვების შესახებ. მირჩა ელიადე წერს: “მარქსმა ისესხა და განავითარა აზია-ხმელთაშუაზღვისპირეთის რეგიონის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ესქატოლოგიური მითი, კონკრეტულად: იესო ქრისტე, როგორც მომნანიებელი (“რჩეული”, “მირონცხებული”, “უცოდველი”, “მოციქული”; შეადარეთ – ჩვენს დროში – პროლეტარიატს), რომლის ტანჯვასაც უნდა შეეცვალა მსოფლიოს ონტოლოგიური სტატუსი”. (125, 128)

თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული დოქტრინების ერთობა მდგომარეობს მათი თეორიული მოდელირების ერთნაირ ლოგიკაში: საერთო სააზროვნო სტრუქტურებში, აზროვნების კანონზომიერებებსა და სოციალური იდეალების აღწერის ენაში. სააზროვნო ფორმების იგივეობა, რაც საფუძვლად უდევს კვაზითეოკრატიულ და თეოკრატიულ თეორიებს, განპირობებულია იმით, რომ მათ საერთო რელიგიურ - მითოლოგიური სარჩული აქვთ, ზოგ შემთხვევაში კი, პირველი დოქტრინები მეორე დოქტრინებიდან არიან წარმომდგარი.

თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული მოძღვრებები მხოლოდ ერთი და იმავე რელიგიური მოტივებისა და მითების სხვადასხვა პროექციებია. არაცნობიერად თუ ცნობიერად რელიგიური და თეოკრატიული დოქტრინების ძირითადი კომპონენტები გადატანილი, უფრო ზუსტად, ტრანსფორმირებული იქნა საზოგადოებრივ -პოლიტიკური წყობის საერო კვაზითეოკრატიულ დოქტრინებად. ამგვარი ტრანსფორმირების დროს ხდება რელიგიური შინაარსის დამახინჯება, ამიტომ ახალ თეორიებს ვეღარ ვუწოდებთ საკუთრივ თეოკრატიულს და უფრო მართებული იქნება ვუწოდოთ კვაზითეოკრატიული. ხელისუფლების თეოკრატიული კონცეფცია არ ამოიწურება შეხედულებებით ადამიანთა ცხოვრებაში რელიგიური სტანდარტების შესაბამისი ქცევის დომინირების შესახებ და წარმოდგენებით რელიგიური ავტორიტეტების პოლიტიკური ხელისუფლების შესახებ. მოცემული ფორმალურად განსაზღვრული თვისებები გამოყოფილი იქნა თეოკრატიის იურიდიული ნიშნების სახით, რაც საშუალებას იძლეოდა, მომხდარიყო მისი როგორც სახელმწიფო - სამართლებრივი ფენომენის გაანალიზება. ფორმალური ნიშნებით თეოკრატიული სახელმწიფო განსხვავდება კვაზითეოკრატიულისაგან. ხელისუფლების თეოკრატიული კონცეფცია, რომელიც იდეალური, აზრობრივი მოვლენაა, თავის თავში მოიცავს გარკვეული სააზროვნო სტრუქტურების ცნებების, სახეების, სიმბოლოების და კავშირების – ნაკრებს, რაც თეოკრატიული იდეოლოგიის ლოგიკურ საფუძველს შეადგენს.

ხელისუფლების თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული კონცეფციების შესახებ სხვადასხვა თვალსაზრისების ანალიზი, რაც მათი საერთო ლოგიკურ - აზროვნებითი სტრუქტურების გამოვლენას გულისხმობს, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან ყველა რეალურ ისტორიულ თეოკრატიასა და კვაზითეოკრატიას საფუძვლად უდევს სიმბოლოების თუ ცნებების უცვლელი ნაკრები, რაც განსაზღვრავს თეოკრატიულ და კვაზითეოკრატიულ სოციალურ ურთიერთქმედებათა თავისებურებებს. თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული წარმოდგენები ერთმანეთს ჰგავს მათთვის საერთო ცნებებითა და კავშირებით, რომლებიც ერთიანდება მესიანისტურ, ქილიასტურ და ესქატოლოგიურ იდეებში. თეოკრატიული იდეის ესქატოლოგიზმი (ესქატოლოგია – რელიგიური მოძღვრება

სამყაროს აღსასრულის შესახებ) გამოიხატება აზრით, რომლის თანახმადაც თეოკრატიული სახელმწიფოს აშენებით დედამიწაზე გამეფდება სამოთხე და ისტორიული განვითარება დამთავრდება ადამიანის ღმერთთან ერთობით. კვაზითეოკრატიული დოქტრინების ესქატოლოგია გამოიხატება კაცობრიობის განვითარების დასრულების შემდეგ საზოგადოების მიერ იდეალური მდგომარეობის მიღწევის შესახებ წარმოდგენებში. სრულყოფილი საზოგადოება ამგვარ დოქტრინებში, როგორც ღმერთის სამეფოს თეოკრატიულ კონცეფციებში, ისტორიის საბოლოო მიზანია. შემდგომში საზოგადოება უკვე აღარაფერს ელის, მისი ბედისწერა აღსრულებულია. იდენტურად გამოიყურება სამოთხისებური მდგომარეობის მიღწევის გზები. ამისათვის საჭიროა კარდინალურად შეიცვალოს სოციალურ ურთიერთობათა არსებული წესი. ქილიაზმი (ქრისტიანული მოძღვრება დედამიწაზე იესო ქრისტეს ათასწლიანი მმართველობის შესახებ), მართალია ქრისტიანობასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ სახეცვლილი ფორმით გვხვდება არაქრისტიანულ თეოკრატიულ დოქტრინებშიც. ის წარმოდგენილია თეოკრატიული ლიდერის სრულყოფილი მმართველობის სახით, რომელიც დაკავებული მდგომარეობის წყალობით ფლობს ღვთიურ უნარს, გადაწყვიტოს ყველა წარმოქმნილი სიძნელე და გაავრცელოს მაღლი პოლიტიკურ რელიგიური ხელისუფლების წევრებზე. კვაზითეოკრატიულ მოძღვრებებში ქილიაზმი აისახება მესამე რეიხის, კომუნისტური და ა.შ. საზოგადოების შესახებ იდეის ფორმით. სეკულარიზებული ღმერთის სამეფო არის ყოვლისმომცველი, ყოვლისშემცველი უნივერსუმი, აბსოლუტური სამართლიანობის, სრული თავისუფლების და ბედნიერების საზოგადოება. ისევე, როგორც სამოთხის ცხოვრებაში, იქაც მოხსნილია ყველა სოციალური წინააღმდეგობრიობა: არ არსებობენ მდიდრები და ღარიბები, არ არსებობს ბოროტება, ძალადობა, ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა, მეფობს წესრიგი და თანამოაზრეობა ყველა საკითხში. თეოკრატიული შეხედულებების მესიანურობა გამოიხატება ხალხის, როგორც რჩეულის იდეაში, რომელსაც ქვეყნად მოაქვს ჭეშმარიტი სარწმუნოება და იხსნის მას ცოდვებისა და ტანჯვისაგან. კვაზითეოკრატიულ თეორიებში მესიანიზმი წარმოდგენილია მხსნელების სახით, რომლებსაც შესწევთ ძალა გადაწყვიტონ კაცობრიობის არსებობის ყველა პრობლემა. ეს როლი

მიკუთვნებული აქვთ რჩეულებს - ფენას, კლასს ან რასას, რომლებსაც მეთაურობენ ავტორიტეტული ლიდერები - ბელადი, მმართველი, თავადი ან ყველაზე განათლებული და პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანების - ფილოსოფოსების და ა.შ. ჯგუფი.

თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული თეორიები ჰოლისტურია (ბერძ. ჰოლოს – მთლიანი). მათი შინაარსი მოიცავს პიროვნებისა და საზოგადოების ყოფის ყველა სფეროს და პრეტენზიას აცხადებს მსოფლიოს საეკლესიო, უნივერსალურ მასშტაბებზე. ის სახელმწიფოები, სადაც გაბატონებულია თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული იდეოლოგიები, საგარეო პოლიტიკაში, ასევე ესწრაფვიან უნივერსალიზმს, ცდილობენ რა, ჩართონ თავის შემადგენლობაში, რაც შეიძლება მეტი რაოდენობის ხალხი და ერთობა, გადაიქცნენ იმპერიად, შიდა პოლიტიკაში ყოვლისმომცველობა ტოტალიტარულობაში გამოიხატება. ხელისუფლების თეოკრატიული და კვაზითეოკრატიული სისტემები რეალიზდება იმ სახელმწიფოში, სადაც ამისათვის არსებობს შესაბამისი პოლიტიკური და სოციალურ - ეკონომიკური წინამძღვრები. მათ განხორციელებას ხელს უწყობს ასევე კეთილსასურველი იდეოლოგიური, უფრო ზუსტად, სოციალურ - ფსიქოლოგიური კლიმატი. ის, თავის მხრივ, იქმნება ამა თუ იმ ხალხის მსოფლმხედველობისა და აზროვნების განსაზღვრული თავისებურებების საფუძველზე, რომლებიც შეიძლება კოლექტიური არაცნობიერის დონეზე იდგეს, ე.ი. იყოს არქეტიპული სახის. მესიანისტური იდეა არის ქრისტიანული და მუსულმანური თეოკრატიების შექმნის მამოძრავებელი ძალა. ნ. ბერდიაევის აზრით, მესიანიზმი არის არსებითად ის ნიადაგი, რომელზეც აღმოცენდა ისტორიული ქრისტიანული თეოკრატიები. შემდეგ დაიწყო თეოკრატიული ტენდენციების გამოვლენა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში. (100, 262)

თეოკრატიული იდეოლოგიის არქეტიპულ თვისებებზე ყურადღება გაამახვილა ი. ისაევმა. მან განიხილა XV-XVII საუკუნეების რუსეთის სახელმწიფოებრიობის თეოკრატიული თვისებები, როგორც “პოლიტიკური, იდეოლოგიური, სახელმწიფოებრივი აზროვნების განსაკუთრებული სტილი” (130, 111) და გამოავლინა თეოკრატიის სწრაფვა ხელისუფლების ტოტალიზაციისაკენ.

მეცნიერმა მართებულად აღნიშნა, რომ თეოკრატია, როგორც იდეა ხასიათდება არა იმდენად სახელმწიფოსა და ეკლესიის, პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთობის შესახებ შეხებულებებით, რამდენადაც თეოკრატიული აზროვნების ლოგიკის თავისებურებებით: “სახელმწიფო-სამართლებრივი აზროვნების თეოკრატიული სტერეოტიპისათვის დამახასიათებელია, არა მხოლოდ და არა იმდენად სასულიერო და საერო ხელისუფლებების შეფარდებისა და გამიჯვნის ხარისხი. პირიქით, მისთვის დამახასიათებელია სწრაფვა ტოტალიზაციისაკენ, ამასთან აზროვნების იდეოლოგიური ხასიათი სტიმულს აძლევს, პირველ რიგში, ხელისუფლების სულიერი და უხილავი ასპექტების ტოტალიზაციას... პოლიტიკური აზროვნების ამგვარი ტოტალურობას სტიმულს აძლევდა, უპირველეს ყოვლისა საყოველთაო ერთიანობის ღრმა იდეა, რომელიც, ჩვენი აზრით, შეიძლება განისაზღვროს როგორც არქეტიპი.” (130, 111-116) უნდა დავეთანხმოთ ი. ისაევს იმაში, რომ ჩვენს აზროვნებაში გამოვლენილი ტოტალურობა, როგორც თეოკრატიული იდეის თვისება, არქეტიპულია. შესაძლოა, რუსების ინტელექტუალურ რეფლექსიას მათი შემეცნების არქეტიპები უდევს საფუძვლად, სადაც საყოველთაო ერთიანობის შესახებ წარმოდგენა მთელ მიმართულებას განსაზღვრავს ფილოსოფიაში, და იგივე არქეტიპები დევს პოლიტიკური პრაქტიკის საფუძველშიც, რომელსაც კვაზითეოკრატიული სახელმწიფოს - საბჭოთა კავშირის - გამოცდილება გააჩნია. აღსანიშნავია, რომ კვაზითეოკრატიულ სახელმწიფოებზე ბევრი დაიწერა. მისი ნიშნების დეტალური განხილვა არ შედის უშუალოდ ჩვენი კვლევის საგანში, ამიტომ შემოვიფარგლებით მხოლოდ მოყვანილი დახასიათებებით. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემები ერთმანეთისგან განსხვავდება იმ კუთხით, თუ რამდენად ყოვლისმომცველია თეოკრატიზაციის პროცესები სახელმწიფოში და ამ ნიშნით გამოკვეთილია ცალსახად თეოკრატიული და ნაკლებად თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემები. ამდენად, თეოკრატიული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემა წარმოადგენს თეოკრატიული სტრუქტურებისა და ინსტიტუტების ერთობლიობას, რომელიც ინტეგრირებულია სახელმწიფო ხელისუფლებაში. თუ სახელმწიფოში დაწესებულია რელიგიურ-სამართლებრივი რეგლამენტაცია, რაც განსაზღვრავს საზოგადოების

ცხოველქმედების ძირითად სფეროებს და პოლიტიკურ ლიდერებს მინიჭებული აქვთ რელიგიური ავტორიტეტი, მაშინ ბუნებრივია ეს სახელმწიფო აღიარებული უნდა იქნეს, როგორც თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე. პოლიტიკური სისტემის თეოკრატიულობა განისაზღვრება ასევე სახელმწიფოსა და ეკლესიის, ან სხვა სასულიერო იერარქიის პოლიტიკურ პარტიებისა და რელიგიური ორგანიზაციების, სასულიერო დაწესებულებებისა და სკოლების ურთიერთობის ხასიათით. ზოგიერთ ქვეყანაში, მართალია, რელიგიურ-სამართლებრივი რეგულირება არ წარმოადგენს პოლიტიკური ცხოვრების განმსაზღვრელ ფაქტორს, მაგრამ სხვა თეოკრატიული ინსტიტუტები აქტიურად ფუნქციონირებენ. ამ ქვეყნებს თეოკრატიულს ვერ ვუწოდებთ, მაგრამ შესაძლებელია მოვიხსენიოთ, როგორც თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოები. ჩვენი აზრით, მათი სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი წყობის ანალიზი ასევე მნიშვნელოვანია.

თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოების არსებობის მიზეზები ორგვარია. ერთი მხრივ, ისინი წარმოადგენენ თეოკრატიული სახელმწიფოების საერო სახელმწიფოებად ევოლუციის შედეგს. ისტორიული განვითარების კვალდაკვალ ეს სახელმწიფოები თანდათანობით შორდებიან ხელისუფლების ორგანიზების რელიგიურ-პოლიტიკურ პრინციპებს და საზოგადოების სეკულარიზაციის საერთო კალაპოტისაკენ მიემართებიან. მათ განეკუთვნება: ისრაელი, ინდოეთი, ტაილანდი, ნეპალი და სხვ. მეორე მხრივ, თანამედროვე მსოფლიოში შეინიშნება საპირისპირო ტენდენციაც, რაც პოლიტიკურ-სამართლებრივი ურთიერთობების თეოკრატიზაციაში მდგომარეობს. პროგრესირებადი თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებს განეკუთვნება: პაკისტანი, მაროკო და სხვა. თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოები, უპირველეს ყოვლისა, ხასიათდებიან საერო სამართლებრივი ინსტიტუტებისა და რელიგიური სამართლის სისტემის თანაარსებობით და მჭიდრო ურთიერთქმედებით. ეს უკანასკნელი, როგორც წესი, ორგანულად არის ინტეგრირებული სამართლებრივი კავშირების ერთიან ქსოვილში და მნიშვნელოვან სოციალურ ფუნქციებს ასრულებს, ამჟღავნებს რა ამავე დროს

მაღალ გამძლეობას და განვითარებისადმი შემგუებლობას. რელიგიურ-სამართლებრივ მითითებებს, მთლიანობაში, საერო ნორმებთან შედარებით დაქვემდებარებული მდგომარეობა უკავიათ, მაგრამ სოციალურ ურთიერთობათა ცალკეულ სფეროებში მათ მიმართ უპირატესობა გააჩნიათ. რელიგიისა და რელიგიური სამართლის მნიშვნელობა თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებში იმაში გამოიხატება, რომ აქ საერო სამართლის ნორმების წყარო და დასაბუთების კრიტერიუმი შეიძლება იყოს რელიგიური ფასეულობები. მაგალითად, პაკისტანში შექმნილი იყო ისლამის იდეოლოგიის საბჭო, რომელიც ადგენდა საკანონმდებლო აქტების ისლამის პრინციპებთან შესაბამისობას. ხშირად ეს ორი ნორმატიული სისტემა განსაკუთრებულ, კონკურენტულ ურთიერთქმედებაშია ერთმანეთთან, რაც მათ შორის მიღწეული კომპრომისის სხვადასხვა ვარიანტებში ვლინდება, კერძოდ, რელიგიური მოტივებით სახელმწიფოს შეიძლება არ ჰქონდეს კონსტიტუცია (ისრაელი), ან ძირითად კანონში ლაპარაკი იყოს საერო სახელმწიფოს ნორმების აღიარებაზე, მაგრამ პრაქტიკულად არ ხდებოდეს სახელმწიფოსაგან ეკლესიის და პოლიტიკისაგან რელიგიის თანმიმდევრულად გამოყოფა (ინდოეთი).

პირველ რიგში, რელიგიურ-სამართლებრივი ნორმები არეგულირებენ პიროვნული სტატუსის ურთიერთობებს. აზიისა და აფრიკის ქვეყნების პოლიტიკურ-სამართლებრივ პოლიტიკურ სისტემებში პიროვნების სამართლებრივი სტატუსი დგინდება არა მარტო სახელმწიფო სამართლის, დარგობრივი კანონმდებლობის ნორმებით და სასამართლო პრაქტიკით, არამედ რელიგიური და ჩვეულებითი სამართლის მითითებებით, რომლებიც არეგულირებენ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შედარებით ფართო წრეს: ამდენად, პირის რელიგიის ან ეთნიკური ჯგუფის, საზოგადოებისადმი კუთვნილება წარმოადგენს მისი პერსონალური სტატუსის საფუძველს. რელიგიურ-სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციის უზრუნველსაყოფად არის მიმართული თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებში სპეციალურად შექმნილი კონტროლის და სამართალდაცვის რელიგიურ-სამართლებრივი ორგანოები. უმეტეს შემთხვევებში მათი საქმიანობა სრულად ან ნაწილობრივ სახელმწიფოს მიერ არის

სუბსიდირებული. ისრაელში და სხვა ქვეყნებში ამგვარ ფუნქციებს ასრულებენ რელიგიური სასამართლოები (რაბინთა, მუსულმანური, ქრისტიანული, დრუზების), რელიგიური საბჭოები და სპეციალური დაწესებულებები, რომლებიც მორწმუნეთა შემოწირულობების ხარჯზე არსებობს. თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებში რელიგიურ მითითებათა შესრულებაზე კონტროლი დაკისრებული აქვთ სპეციალურად ამ მიზნით შექმნილ პოლიციის ორგანოებს. ასე, ბევრ მუსულმანურ სახელმწიფოში მოქმედებს განსაკუთრებული რელიგიური პოლიცია – მუტავა, რომელიც თვალყურს ადევნებს საზოგადოებრივ ადგილებში მოსახლეობის სეგრეგაციას, ტრადიციული ტანისამოსის ტარებას, სავაჭრო დაწესებულებებში ლოცვის საათებში დაწესებული შესვენებების დაცვას და ა.შ.

სახელმწიფოებრიობის თეოკრატიულ ელემენტებს უნდა მივაკუთვნოთ სახელმწიფო ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოების ორგანიზებისა და ფუნქციონირების თავისებურებები. თეოკრატიული სახელმწიფოებისათვის დამახასიათებელი ხელისუფლების აბსოლუტიზაცია, ეტატიზმი, პოლიტიკური ხელმძღვანელობის ცენტრალიზაცია თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებში ვლინდება მათი ლიდერების მიერ მთელი ხელისუფლებრივი უფლებამოსილებების პრაქტიკულად უკონტროლო გამგებლობაში, წარმომადგენლობითი ორგანოების და პოლიტიკური სისტემის სხვა სუბიექტების მხრიდან შესამჩნევი წინააღმდეგობის გარეშე. ტაილანდის, მაროკოს, მალაიზიის და რიგი სხვა ქვეყნების მონარქებს უფლება აქვთ მიიღონ ისეთი ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტები, რომლებიც წინააღმდეგობაში არიან ქვეყნის ძირითად კანონთან. ასეთ სახელმწიფოებში შექმნილი წარმომადგენლობითი ხელისუფლების ორგანოები მხოლოდ გარეგნულად ჰგვანან პარლამენტებს, რადგან მათ გადაწყვეტილებას სათათბირო ხასიათი აქვს. პოლიტიკურ ლიდერთა ხელში მნიშვნელოვანი უფლებამოსილებების კონცენტრირება დამახასიათებელია ყოფილი საბჭოთა კავშირის აზიური რესპუბლიკების, მათ შორის რუსეთის ფედერაციის ზოგიერთი რესპუბლიკისათვის. რა თქმა უნდა, ხელისუფლების ცენტრალიზაცია განისაზღვრება შიდასახელმწიფოებრივი ინტეგრაციის

ობიექტური მოთხოვნილებებით, ეფექტური სამეურნეო კომპლექსისა და პოლიტიკურ - სამართლებრივი მექანიზმის შექმნის აუცილებლობით. თუმცა არცთუ უკანასკნელი ადგილი მოცემულ სიტუაციაში შესაბამისი რეგიონის კულტურულ - კონფესიურ თავისებურებებს და ეროვნულ ტრადიციებს მიეკუთვნება. ხელისუფლების გადმერთება შესამჩნევია რუსეთის მოსაზღვრე ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში, მაგალითად, თურქმენთა და ყირგიზეთში. ოფიციალური იდეოლოგია, რომელსაც ხელოვნურად ეყრდნობა საერო ლიდერის ქარიზმა, ცდილობს ადადგინოს თეოკრატიის ტრადიციული სახეები. კომუნიზმის დამხობის შემდეგ შექმნილი მსოფლმხედველობრივი ვაკუუმი ბევრ ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკაში და ქვეყანაში ივსება რელიგიური იდეოლოგიით. ამ მხრივ საგულისხმოა ჩეჩნეთში შექმნილი სიტუაცია, რომლის ხელმძღვანელობაც ცდილობს შექმნას ისლამური სახელმწიფო. აქ მოხდა ტრადიციული მუსულმანური ინსტიტუტების – შარიათის სასამართლოების, სასულიერო სასწავლებლებისა და სკოლების ხელახალი აღორძინება. მიღებული ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტები ანალიზს გადის ისლამის დოგმატებთან შესაბამისობაზე.

თანამედროვე ტაილანდში ბუდისტური ეკლესია (სანგჰა) ითვლება საზოგადოების სტაბილური და ჰარმონიული არსებობის გარანტად. ის მონაწილეობას იღებს რიგ სახელმწიფო პროექტების რეალიზაციაში, რომლებიც მიმართულია, უმთავრესად, სასკოლო და სკოლისგარეშე განათლების განვითარებისაკენ და ტაის საზოგადოების ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებისაკენ ბუდისტური დოქტრინის გავრცელების გზით. ბუდისტური სამღვდელოების იერარქიული დაყოფა არსებობს ასევე არმიასა და ფლოტშიც. სანგჰის ადმინისტრაციული სტრუქტურა მოგვაგონებს სახელმწიფო აპარატის ორგანიზებას. საეკლესიო ორგანოები მოქმედებენ სახელმწიფო ორგანოების პარალელურად ხელისუფლების ყველა დონეზე. სანგჰის მთავარი ორგანოს – უმაღლეს საბჭოს, რომელსაც მეთაურობს უზენაესი პატრიარქი, აქვს 4 საეკლესიო დეპარტამენტი: ადმინისტრაციული, განათლების, პროპაგანდის და საზოგადოებრივი სამუშაოების. მას ექვემდებარება სანგჰის დაბალი სტრუქტურები, ასევე რელიგიურ სასამართლოთა სისტემა: უზენაესი, სააპელაციო,

პირველი ინსტანციის სასამართლოები, ტაის ბერები კი სახელმწიფოსაგან იღებენ გასამრჯელოს.

თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებში რელიგიის მნიშვნელობა იქიდანაც ჩანს, რომ სპეციალურად იქმნება ისეთი სახელმწიფო ორგანოები, რომლებიც მოწოდებულნი არიან კოორდინირება გაუწიონ ხელისუფლებისა და ეკლესიის ურთიერთობებს. მათ განეკუთვნება სხვადასხვა რელიგიური სამინისტროები და უწყებები. ისრაელში ეს არის რელიგიის საქმეთა სამინისტრო, ტაილანდში რელიგიური საკითხებზე მუშაობს რამდენიმე სახელმწიფო დაწესებულება: რელიგიის საქმეთა დეპარტამენტი, განათლების სამინისტროსთან არსებული კანცელარია, ადგილობრივი ადმინისტრაციის დეპარტამენტები, შინაგან საქმეთა სამინისტროს საზოგადოებრივი კეთილდღეობის დეპარტამენტი, ჯანდაცვის სამინისტროს სამედიცინო სამსახურის დეპარტამენტი, იუსტიციის სამინისტრო.

საზოგადოებრივ ურთიერთობათა თეოკრატიზაცია ვლინდება, არა მხოლოდ სახელმწიფო აპარატის საქმიანობაში და სახელმწიფოსა და ეკლესიის დაახლოებაში. ის განაპირობებს რელიგიური ფასეულობათა უზენაესობას, პრაქტიკულად, პოლიტიკური სისტემის ყველა ინსტიტუტში. თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებში სოციალური ცხოვრების უფრო თანმიმდევრული რელიგიურ-სამართლებრივი რეგლამენტირებისათვის იქმნება ნორმაშემოქმედებითი საქმიანობის კონტროლის სპეციალური ორგანოები, რომლებიც განსაზღვრავენ მისაღები აქტების რწმენის კანონებთან შესაბამისობას. პაკისტანში, მაგალითად, ამ ფუნქციას ასრულებს ისლამური იდეოლოგიის საბჭო და შარიათის ფედერალური სასამართლო. რელიგიური დოგმატიკა განსაზღვრავს წარმომადგენლობითი ორგანოების, პარტიების, საზოგადოებრივი მოძრაობების და ახალგაზრდული ორგანიზაციების ფუნქციონირებას. თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოებისათვის დამახიასიათებელია საზოგადოებრივ - პოლიტიკური გაერთიანებების არსებობა, რომლებიც აღიარებენ რელიგიურ მიზნებს. ისრაელში ეს არის შასის პარტია (თორის მცველთა მოძრაობა), ტაილანდში – ტაილანდის ახალგაზრდული ბუდისტური ასოციაცია, რომელიც

მეფის უშუალო პატრონაჟის ქვეშ იმყოფება და ყველაზე მრავალრიცხოვანი ახალგაზრდული ორგანიზაციაა.

თეოკრატიული ტენდენციების მქონე სახელმწიფოები, ახდენენ რა პოლიტიკურ სფეროში რელიგიის მითითებების რეალიზებას, ხშირად არღვევენ ადამიანის უფლებებს. აღმსარებლობის შეცვლის აკრძალვა (ლიბანსა და ნეპალში), ქალებისათვის სახელმწიფოს მართვაში მონაწილეობის უფლების აკრძალვა (კუვეიტი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ბაჰრეინი) ეწინააღმდეგება საერთაშორისო სამართლის საყოველთაოდ აღიარებულ ნორმებსა და პრინციპებს. სახელმწიფოებში არსებული თეოკრატიული ტენდენციები, შეასაძლოა ნეგატიურად აისახოს საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის ფუნქციონირებაზე. თეოკრატიული ინსტიტუტები, როგორც ნაციონალური კულტურისა და ტრადიციის ელემენტები უნდა არსებობდნენ, მაგრამ ადამიანის უფლებათა დაცვის სფეროში საყოველთაოდ აღიარებული საერთაშორისო სტანდარტების გათვალისწინებით, რათა არ დაირღვეს სიცოცხლის, პატივისა და ღირსების, პიროვნების ხელშეუხებლობის, აღმსარებლობის თავისუფლების ბუნებრივი უფლებები. პრაქტიკაში არსებული სასამართლო განხილვის არასამართლებრივი საშუალებები, ფიზიკური სასჯელები, უფლებათა და თავისუფლებათა შეზღუდვა რელიგიური ნიშნით ხელს არ უწყობს სახელმწიფოთა სრულფასოვან ეროვნებათშორის ურთიერთობებს. ამავე დროს საერთაშორისო კანონმდებლობის ნორმების შექმნისას, აუცილებელია მხედველობაში იქნეს მიღებული სახელმწიფოთა ნაციონალურ - კულტურული და სოციალურ-ისტორიული სპეციფიკა. აღსანიშნავია, რომ ამავე სადისერტაციო თემის მესამე თავში მოცემულია ისლამური სახელმწიფოების თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების კლასიფიცირება მმართველობის ფორმების მიხედვით.

1.3 სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის პოლიტიკურ სამართლებრივი და თეოლოგიურ - ფილოსოფიური პარადიგმები

პოლიტიკისა და რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობები დღემდე წარმოადგენს მეტად აქტუალურ და ნაკლებად შესწავლილ საკითხს, ვინაიდან მათი ურთიერთდამოკიდებულება მუდამ განაპირობებდა მსოფლიო ისტორიის განვითარებას. აღსანიშნავია, რომ ამ ორი მოვლენის შესწავლა შეუძლებელია თეოლოგიური და ფილოსოფიური მეცნიერების ძირითადი პრინციპების, დებულებების თუ პოსტულატების გამოყენების გარეშე. ამასთან მეტად საიტერესოა ის საკანონმდებლო სივრცე, რომელიც ისტორიულად წარმოადგენდა სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობათა ნორმატიულ - სამართლებრივ საფუძველს. ამ მიმართულებით საკითხის შესწავლა საშუალებას მოგვცემს ვიმსჯელოთ საზოგადოების პოლიტიკური სისტემაში თეოკრატიზაციის პროცესების მიმდინარეობაზე და მის სოციოდინამიკაზე. გამომდინარე იქედან კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში რომელი ძალა იყო წარმმართველი, რელიგია, ფილოსოფია თუ ორივე ერთად, ჩამოყალიბდა სახელმწიფოსა და რელიგიის მეტად სპეციფიკური ურთიერთობები, რომელიც ძირითადად ქრისტიანულ რელიგიას ეხება, რადგან ქრისტიანულ სახელმწიფოებში ისტორიულად იკვეთებოდა რელიგიის უპირატესობა, რასაც თან სდევს სახარებაზე, მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებზე და წმინდა მამათა სწავლებაზე დაყრდნობით ჩამოყალიბებული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ჰარმონია, რაც სახელმწიფოსა და ეკლესიის თანასწორობის, თანამშრომლობის და ურთიერთმორჩილების პრინციპზე იყო დაფუძნებული. შემდეგი ეტაპი იყო რელიგიისა და ფილოსოფიის თანაარსებობა, რა დროსაც მსოფლიო ეკლესიის ერთობიდან გამოყოფილი კათოლიკური ეკლესიის მხრიდან ხდება სახელმწიფოსა და ეკლესიის სიმფონიის დარღვევა, რაც ეკლესიის სახელმწიფოზე ბატონობის იდეით დამთავრდა, რამაც სახელმწიფოს რეაქცია და ფილოსოფიის გაძლიერება გამოიწვია და ბოლოს ფილოსოფიის პერიოდში

ეკლესიასთან და რელიგიასთან ჭიდილში სახელმწიფოსა და ფილოსოფიის გამარჯვება ხდება, რაც სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნით დამთავრდა. რაც შეეხება მუსულმანური რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობებს, ისლამი ყურანის მრავალრიცხოვან აიათა საფუძველზე ხელისუფლებას მხოლოდ და მხოლოდ ალაჰის პრეროგატივად მიიჩნევს. (72, 57) ცხადია, ალაჰის ხელისუფლება არ ნიშნავს ღმერთის ფიზიკურ ყოფას ადამიანის ყოველგვარი საქმიანობა სულისაგან წარმოდგება, ცოცხალ სამყაროში არსებული ყველა კანონიც სათავეს ალაჰისაგან იღებს. კანონთა დაწესების მხრივაც ეს უფლება მხოლოდ უფლის პრეროგატივაა. ამ მიზეზით, უფალი ღვთიური კანონის დამრღვევებს „უწმინდურებს“, „ურწმუნოებს“ ანდა „უსამართლოებს“ უწოდებს (72, 40) იქიდან გამომდინარე, რომ ღმერთი ადამიანს მიწაზე თავის მოადგილედ წარმოგვიდგენს, (72, 61) არცერთი ადამიანი უპირატესი არ არის მეორე ადამიანზე და ყველა თავისუფლად და ერთმანეთის თანასწორად შეიქმნა. აქედან გამომდინარე მხოლოდ ადამიანია თავისი ბედის მმართველი ყველა სფეროსა და მათ შორის მმართველობის სფეროშიც. მაგრამ იმავე ადამიანს წესრიგის დასამყარებლად და ცხოვრებისეული მიზნების მისაღწევად ერთიანი ხელისუფლება და წინასწარ შედგენილი და გააზრებული სამოქმედო პროგრამა ესაჭიროება და არ უნდა დაივიწყოს, რომ იგი დედამიწაზე უფლის წარმომადგენლად გვევლინება. ისლამისათვის მიუღებელია სეკულარისტული აზროვნება, რადგან, როგორც აღინიშნა, ყურანის აიათა მნიშვნელოვანი ნაწილი ადამიანის საზოგადოებრივი საქმიანობის ყველანაირ ასპექტს ეხება. აიათა ერთი ნაწილი ადამიანის პირად საკითხებს მოიცავს, აიათა მეორე ნაწილი პიროვნების საზოგადოებრივი ცხოვრების საკითხებს შეეხება და ამ სფეროს დამარეგულირებლად გვევლინება. ყურანი არ სცნობს უღმერთო ხელისუფლებას და სეკულარისტული აზროვნება მთლიანად ეწინააღმდეგება მის აიებს. სეკულარისტული და არა რელიგიური იდეა კი შეუძლებელია ყურანის მცნებებისა და მოციქულის ტრადიციის თანმხედრობად მივიჩნიოთ (6, 34) აღსანიშნავია, რომ ისლამურ სახელმწიფოებში მუსლიმური რელიგია ისტორიულად უპირატეს მდგომარეობაში იყო აქ საერო და სასულიერო ურთიერთობები დღესაც არ არის მკვეთრად გამიჯნული. ტრადიციულად,

რელიგიური ფაქტორი და მასზე აგებული საზოგადოებრივ - პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი - სამართლებრივი ურთიერთობები განსაზღვრავდა და ამჟამადც განსაზღვრავს ისლამური ქვეყნების პოლიტიკურ სისტემას. ისლამური პოლიტიკური კონცეფცია გამომდინარეობს იქიდან, რომ მუსლიმური სახელმწიფოს უმაღლესი ხელისუფლების ამოცანაა ისლამური რწმენის შენარჩუნება და შარიათის დაცვა, რომელიც თავის თავში აერთიანებს რელიგიურ დოგმატიკას, პრაქტიკულ ნორმებს და ისლამურ ეთიკას აქედან გამომდინარე პოლიტიკური ისლამი სულ უფრო მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებზე.

ამდენად, დისერტაციის ამ ნაწილში ჩვენ შემოვიფარგლებით, მხოლოდ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებთან ეტაპების განხილვით ქრისტიანული რელიგიის ჭრილში. მიზანშეწონილად მიგვაჩნია გავმიჯნოთ შემდეგი ეტაპები:

1. თეოლოგიური ეტაპი, როდესაც წარმართველი ძალა იყო რწმენა და რელიგია, რომელიც მოიცავს დაახლოებით I-IX საუკუნეებს.
2. თეოლოგიიდან ფილოსოფიაში გარდამავალი ეტაპი, როდესაც ხორციელდება რელიგიისა და ფილოსოფიის შეთანხმება და მოიცავს IX-XV საუკუნეებს და ბოლოს მე-3 ეტაპზე გამოიკვეთა ფილოსოფიის დომინანტური როლი და მისი თეოლოგიაზე აღზევების ხანა, რომელიც მოიცავს XV-XX საუკუნეებს. სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობების თეოლოგიური ეტაპის დახასიათებისას უნდა დავეყრდნოთ თეოლოგიურ-დოგმატურ სწავლება-განმარტებებს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების საკითხებისადმი. აღსანიშნავია, რომ ქრისტიანული თეოლოგია დაფუძნებულია წმინდა წერილზე - სახარებაზე, მოციქულთა სწავლებაზე, მსოფლიო კრებების დადგენილებებსა და ეკლესიის წმინდა მამათა მოძღვრებაზე, რამდენადაც, ზემოაღნიშნული საეკლესიო და საღვთო დებულებებისა თუ ნორმების დეტალური განხილვა სცდება ჩვენი საკვლევი თემის არეალს, ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ წმინდა მამათა განმარტებებით, რომლებშიც აისახება სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ძირითადი საკითხები. სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობების კვლევამ თეოლოგიაში ცალკე საკითხად დააყენა წმინდა მამათა

შეხედულებანი სახელმწიფოსა და რელიგიაზე, რომლის შესწავლა პირველმა მოახერხა ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთმა დიდმა თეოლოგმა ნეტარმა ავგუსტინე ავრელიუსმა. მისმა ნაშრომმა “ღვთის ქალაქის შესახებ” უდიდესი გავლენა მოახდინა თეოლოგიისა და ქრისტიანული აზროვნების განვითარებაზე, ნაშრომის შესწავლა მეცნიერული კუთხით დღესაც მიმდინარეობს და წარმოადგენს უდიდეს ავტორიტეტს ქრისტიანული სამყაროსათვის მიუხედავად მათი კათოლიკური, მართლმადიდებლური თუ პროტესტანტული მიმდინარეობისა. ავგუსტინე ისტორიას იწყებს მიწაზე ღვთის ქალაქით. იგი იწყება მაშინ, როცა დაიწყო დაბადება და გარდაცვალება ადამიანებისა. მისი აღმოცენებისას არსებობდნენ ორი გვარის ხალხი, მიწიერად და ღვთიურად მცხოვრებნი. აქედან გამომდინარე ორი საზოგადოება ადამიანებისა. ყოველთვის არსებობდა ორი გვარის ადამიანთა საზოგადოება, სამართლებრივად შეიძლება ვუწოდოთ ორი ქალაქი. ერთი მათ შორის შედგება ადამიანებისაგან, რომლებიც ოცნებობენ იცხოვრონ მიწიერი ცხოვრებით, ხოლო მეორე სულიერი ცხოვრებით. მათ შორის ყოველი აღწევს თავიანთ სურვილს. ასე რომ ორი ქალაქი შემდგარია ადამიანთა ორი გვარისაგან: მიწიერი – ღმერთის უარყოფასთან მიმყვანი და ზეციური – საკუთარი თავის უარყოფასთან მიმყვანი. (90, 602) ამ ორი სამეფოს დამაარსებლები იყვნენ კაენი, მიწიერი სამეფოს წარმომადგენელი და აბელი, ღვთის სამეფოს წარმომადგენელი. ავგუსტინე არანაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს მას, რომ უფროსი მათ შორის იყო მსოფლიო მოქალაქე. წმინდა წერილში კაენზე ნათქვამია, რომ მან დააარსა ქალაქი, ხოლო აბელს, როგორც მოხეტიალეს ქალაქი არ დაუარსებია, რადგანაც წმინდა ქალაქი არსებობდა ზეცაში, თუმცა იბადებოდა მოქალაქე, რომელიც ჩნდებოდა მიწაზე, სანამ არ დადგებოდა დრო მისი სრული ბატონობისა. აი, ეს პირველი ქალაქის მშენებელი მიწაზე იყო ძმის მკვლეელი და მოკლა თავისი ძმა, მარადიული სამეფოს მოქალაქე და მიწაზე მოხეტიალე. ავგუსტინე აღნიშნავს, რომ ამ სახით ან პროტოტიპით აღმოცენდა ქალაქები, რომლებიც გახდა მიწიერი სამეფოს დედაქალაქები. როგორ აღიქვავდა ავგუსტინე სახელმწიფოს? როგორი მდგომარეობა მოიყვანა მან მისი ღვთის ქალაქსა და ზეციურ ეკლესიასთან ურთიერთობისა? მიწიერ სამეფოს ის აკუთვნებს ყველას, რომლებიც ცხოვრობენ ან ცხოვრობდნენ ადამიანური კანონებით, რომლებიც წინააღმდეგობაში იყო ღვთის კანონებთან, მაგრამ ისე, როგორც მიწიერი ცხოვრება ადამიანებისა გამოიხატება პოლიტიკურ დაწესებულებებში და

სახელმწიფოს დაწესებაში. მაგრამ აღნიშნული დამოკიდებულება ავგუსტინეს სახელმწიფოსთან უბრალო გულგრილობით არ შემოიფარგლება. მისეული განსაზღვრება ღებულობს, დადებით შემადგენლობას და იუწყება დაგმობით. ეს დაგმობა მოტივირდება სახელმწიფოს სრული უსაფუძვლობით. ავგუსტინე ამბობს: “მიწიერი სამეფო არ იქნება მარადიული. როცა მას ჩასწვდება უკანასკნელი სასჯელი, ის უკვე აღარ იქნება სახელმწიფო”. ავგუსტინეს საუბარი სახელმწიფოზე ანალოგს პოულობს მიწიერ ეკლესიასთან ურთიერთობისას მსგავსი სახით და სახელმწიფო, ადამიანის ცოდვებისაკენ მისწრაფებით აღმოცენებული, შეიძლება ემსახუროს უმაღლეს მიზანს. როგორც მიწიერი დაწესებულება მიწაზე მოხეტიალე ეკლესია და სახელმწიფო ორივე წარმოადგენს ღვთიური სამეფოს ანტიტეზს, მაგრამ როგორც ეკლესია, მოქალაქეთა გაერთიანება ღვთის სამეფოსათვის ითვლება მის შემადგენელ ნაწილად, ასევე სახელმწიფო, მცხოვრები ღვთის კანონებით შეიძლება იყოს ღვთის სამეფოს მსახური. ავგუსტინეს შეხედულება სახელმწიფოზე განსხვავდებოდა შუა საუკუნეების თეორიისაგან სახელმწიფოზე. ავგუსტინე სახელმწიფოსგან მოითხოვდა ეკლესიის დაცვას. სწორედ, ამ პრინციპს დაეფუძნა შემდგომში მართლმადიდებლური სახელმწიფო, რომელიც “ბიზანტიური მოდელით” ცდილობდა ეკლესიის მფარველობას, რაც განაგრძო რუსეთმა და სხვა მართლმადიდებელმა ქვეყნებმა. ქრისტიანულმა თეოლოგიამ სახარებაზე, მოციქულთა სწავლებაზე, მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებზე და წმინდა მამათა სწავლებაზე დაყრდნობით, თავიდანვე განსაზღვრა ეკლესიის დამოკიდებულება სახელმწიფოსადმი, დამოკიდებულება, რომელიც დაფუძნებული იყო ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ჰარმონიულ ურთიერთობებზე, ურთიერთპატივისცემისა და ურთიერთმორჩილების პრინციპზე, როგორც ავღნიშნეთ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის მომდევნო ეტაპს წარმოადგენს თეოლოგიიდან ფილოსოფიაში გარდამავალი პერიოდი, როდესაც ხორციელდება რელიგიისა და ფილოსოფიის ერთგვარი შერიგება. ამ მხრივ, მნიშვნელოვანი ნაშრომი ეკუთვნის დასავლეთ ევროპის კათოლიკური სამყაროსათვის ყველაზე ცნობილ და გავლენიან ფილოსოფოს – სქოლასტიკოს თომა აქვინელს, რომლის ყველაზე ღირშესანიშნავი ნაწარმოებია “თეოლოგიის ჯამი”. თომა აქვინელის პოლიტიკური და სამართლებრივი დოქტრინის არსებით ელემენტად ითვლება სახელმწიფოს თეორია, რომელსაც

შეიცავს “De regimine principum” (ხელისუფლების მმართველობის შესახებ). სახელმწიფოს თეორიის განხილვისას თომა აქვინელი, არ ისაზღვრება მხოლოდ თეოლოგიური არგუმენტებით (ყოველივე, რაც არსებობს, მათ შორის სახელმწიფო მომდინარეობს ღმერთისგან), არამედ რაციონალური მსჯელობით. ყოველი საზოგადოება ასრულებს განსაზღვრულ ფუნქციას, მის წინაშე აყენებს განსაზღვრულ მიზანს, რომლის რეალიზაცია შეუძლებელია ჰეგემონიის გარეშე. ამიტომ აღმოცენდა აუცილებლობა იმისა, რომ ამ საზოგადოებას ვიღაცამ უნდა უხელმძღვანელოს, მიიყვანოს ის მიზანთან მოკლე გზით. ასეთ ხელმძღვანელად ითვლება სახელმწიფო. ამ სახით სახელმწიფოს არსებობა მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანთა საზოგადოება მიიყვანოს დასახულ მიზანთან, რომელიც შეესაბამება ეკლესიის მისწრაფებებს. აქვინელი განასხვავებს ხელისუფლების სხვადასხვა ფორმებს ოლიგარქია, მონარქია, ტირანია და დემოკრატია. ხელისუფლების საუკეთესო ფორმად წარმოდგენილია სახელმწიფო, რომელშიც შეერთებულია მონარქიის, არისტოკრატიისა და დემოკრატიის ელემენტები. რადგან ყოველი ხელისუფლება ღვთისგანაა, საეკლესიო მმართველობის უპირატესობა საერო ხელისუფლებაზე გამოიხატება იმით, რომ ეკლესიის ჩარევა სახელმწიფოს პოლიტიკურ საქმეებში, მათ რიცხვში მონარქების საქმეებში სრულიად მართებულია. ამისათვის აუცილებელი იყო დამტკიცება, რომ ხალხს აქვს უფლება გამოვიდეს ტირანიის წინააღმდეგ, რომელიც საეკლესიო ხელისუფლებისათვის არასასურველია ამ შემთხვევაში თომა აქვინელი რთული პრობლემის წინაშე დადგა: როგორ უნდა შეეთანხმებინა მისი მოსაზრება პავლე მოციქულის სიტყვებთან: “ყოველი ხელმწიფება ღვთისგანაა”? პავლე მოციქულის წერილზე რომაელთა მიმართ კომენტარისას თომა აქვინელი იძლევა შემდეგ დეფინიციას, რომ “ყოველი ხელისუფლება ისევე მომდინარეობს ღმერთისაგან, თუმცა სინამდვილეში არ მომდინარეობს ღმერთისაგან” ისეთ შემთხვევაში, როცა: ა) მმართველი ხელისუფლებაში არასამართლებრივი გზით მოვიდა; ბ) როცა ის მართავს არასამართლებრივად, ეკლესიის ინტერესების საწინააღმდეგოდ. ამასთან დაკავშირებით თომა მთლიანად გამოეყო ავგუსტინეს პოზიციას, რომელმაც ასევე დაუშვა შესაძლებლობა არასამართლებრივი ხელისუფლების არსებობისა. აქვინელი საუბრობს სახელმწიფო ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყების უფლებაზე. (107, 120-125)

XV-XX საუკუნეებში ცალსახად გამოკვეთილია ფილოსოფიის დომინანტური როლი და გარკვეულწილად შეინიშნება თეოლოგიის დაკნინება. ამდენად, ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია განვიხილოთ სხვადასხვა ფილოსოფოსებისა და მოაზროვნეების შეხედულებები სახელმწიფოსა და ეკლესიის საკითხებისადმი. ფრანგი ფილოსოფოსი ჟან ბოდენი თავის ნაშრომში “ექვსი წიგნი სახელმწიფოს შესახებ” სვამს საკითხს ღვთისა და ბუნებრივი სამართლის შესახებ და სახელმწიფოს წყობის შესახებ. „ღვთის დიდების წინაშე ყველა მიწიერმა მონარქმა თავი უნდა მოიხაროს და გახდეს მისი მონა. ხელმწიფისა და სუვერენული ხელისუფლების აბსოლუტური ძალაუფლება არავითარ შემთხვევაში არ ვრცელდება ღვთის კანონებზე“. (106,92) ბოდენისათვის ამოსავალი მაინც ღვთის კანონებია. იგი, როგორც სამართლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი სახელმწიფოს მოწყობას უმორჩილებს ღვთის კანონებს და შემდგომ ამისა ამბობს: „სახელმწიფო მოწყობილია ღვთის მიერ იმისათვის, რომ სახელმწიფოს მისცეს ის, რაც ითვლება საზოგადოებრივად და ყოველივე ის, რაც ითვლება მის საკუთრებად“. (106, 90-92) იტალიელი ფილოსოფოსი ტომაზი კამპანელა თავის უმთავრეს ნაწარმოებში “მზის ქალაქი” აყენებს იდეალური სახელმწიფოს შექმნის უტოპიურ მოდელს და აღნიშნავს: “ჩვენ გამოვსახავთ ჩვენს სახელმწიფოს არა როგორც ღმერთისაგან მოცემულ სახელმწიფოებრივ წყობილებას, მაგრამ ღია ფილოსოფიური დასკვნების საშუალებით და გამოვდივართ ადამიანთა გონების შესაძლებლობებიდან, რათა დავამტკიცოთ, რომ სახარების ჭეშმარიტებას შეესაბამება ბუნება“. (133,137) მართალია კამპანელას თავისი “მზის ქალაქი” წარმოუდგენია ადამიანთა გონებაზე დაფუძნებული და არა ღვთისაგან შექმნილი სახელმწიფო, მაგრამ იგი თავისი აზრების განსამტკიცებლად იყენებს მოციქულების ცხოვრების მაგალითს: “ასეთი ცხოვრება რომ შესაძლებელი იყო დაამტკიცა მოციქულების დროინდელმა პირველქრისტიანული გაერთიანებების არსებობამ.... და ვიმედოვნებ, რომ ასეთი ცხოვრება განხორციელდება მომავალში, ანტიქრისტეს დამარცხების შემდეგ, როგორც მითითებულია წინასწარმეტყველებებში“. (133,135-137) ახალი დროის მატერიალიზმი პირველად იმ ქვეყნებში უნდა განვითარებულიყო, სადაც კაპიტალიზმი ყველაზე მოწინავე იყო და სადაც მან პირველად იწყო აღორძინება. ასეთი ქვეყანა იყო დიდი ბრიტანეთი. XVII-XVIII საუკუნეები იყო უდიდესი მეცნიერული რევოლუციებისა და აღმოჩენა -გამოგონებათა საუკუნე. ამ საუკუნეების მეორე ძირითადი თვისება

მის მატერიალისტურ - ათეისტურ ბუნებაში მდგომარეობდა. XVII საუკუნეში მატერიალიზმი ჯერ კიდევ იმდენად გაბედული არ არის. იგი ათეიზმის თეორიებს ასაბუთებს, მაგრამ პრაქტიკაში ხშირად ზავს ამყარებს ეკლესიის წარმომადგენლებთან. მატერიალიზმი მხოლოდ XVIII საუკუნეში გადადის შეტევაზე და რადიკალურად ანგრევს ყველაფერს, უპირველეს ყოვლისა რელიგიასა და ეკლესიას. ამ პერიოდის მატერიალისტებისაგან აღსანიშნავია ჰობსი და სპინოზა. ინგლისელი ფილოსოფოსი თომას ჰობსი თავის ნაშრომში “ლევიათანი, ანუ საეკლესიო და სამოქალაქო სახელმწიფოს მატერია, ფორმა და ხელისუფლება” განიხილავს საერო და სასულიერო ხელისუფლების ურთიერთობათა საკითხებს იგი, როგორც მატერიალისტი მართალია პირდაპირ არ ილაშქრებს სასულიერო ხელისუფლების წინააღმდეგ, მაგრამ უპირატეს მდგომარეობაში მაინც სახელმწიფოს აყენებს, დაფუძნებულს სუვერენიტეტზე და ადამიანთა თანხმობაზე. იგი აღნიშნავს: “სახელმწიფო არის ერთიანი სახე პასუხისმგებელი მოქმედებისათვის, რომელიც ადამიანთა ფართო უმრავლესობამ ურთიერთშეთანხმების საფუძველზე შექმნეს, რათა ამ სახეს შეეძლოს მათი ძალის და საშუალებების გამოყენება საერთო მშვიდობისა და დაცვისათვის. მას, ვინც ითვლება ამ სახის მატარებლად, ქვია სუვერენი და მასზე ამბობენ რომ ის ფლობს უმაღლეს ძალაუფლებას, ხოლო ყველა დანარჩენი არის მისი ქვეშევრდომი”, (121,147). სახელმწიფო ვერ დაუშვებს იმას, რომ ეკლესია ერეოდეს მისსა და მისი მოქალაქეების საქმეებში. სახელმწიფო მოვალეა კონტროლი გაუწიოს მოქალაქის რელიგიურ საქმიანობას და ალაგმოს ყოველივე ის, რაც მის აბსოლუტიზმში ჩარევას გაბედავს. თავის “ლევიათანში” ჰობსი აჩვენებს, რომ სარწმუნოება შიშის შედეგად არის წარმოშობილი. ხშირად იქმნება ისეთი მდგომარეობა, რომ შიშის საფუძველზე აშენებულ რწმენას, შეუძლია სამსახური გაუწიოს სახელმწიფოს. მაშინ სახელმწიფოს უფლება აქვს სარწმუნოება თავის საქმედ გამოაცხადოს. ამით ჰობსი მოგვევლინა ინგლისური აბსოლუტიზმისა და სახელმწიფოს ეკლესიაზე ბატონობის თეორიის მთავარ იდეოლოგად, რაც პრაქტიკულად განხორციელებულ იქნა კიდევ, რაზეც მეტყველებს ჰობსის პერიოდის და შემდგომი დროის ინგლისის ისტორია. ბენედიქტე სპინოზამ როგორც მატერიალისტმა და ათეისტმა გაილაშქრა, როგორც რელიგიის, ასევე აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ. მისთვის მისაღები იყო კონსტიტუციური მონარქია, უფრო მეტად კი დემოკრატიული წყობა და წინა პლანზე წამოწევს

სამართლიანობის ცნებას. “მონარქიული ხელისუფლების უდიდესი საიდუმლო და მისი უმაღლესი ინტერესი მასშია, რათა ადამიანები სიცრუეში დაიჭიროს, ხოლო შიში, რომლებითაც ისინი არიან დაჭერილნი დაფარულია რელიგიის სახით. ჩვენ დავიცავთ იშვიათი ბედნიერებისაგან – ვიცხოვროთ სახელმწიფოში, სადაც ყველას ექნება სრული თავისუფლება არსებობისა და ყველას ნება დაერთვება თაყვანი სცეს ღმერთს თავისი გონების შესაბამისად”, (127,134-137) და იქვე რელიგიის წინააღმდეგ ამბობს, რომ: “ადრინდელი რელიგიისაგან არაფერი არ დარჩა გარდა გარეგნული კულტისა და ახლა რწმენა გახდა არა შინაგანი, არამედ ცრურწმენა” (159,7-16) სპინოზათი მთავრდება XVII საუკუნის მატერიალიზმის განვითარება. ამ პერიოდის იდეალისტური ფილოსოფიისაგან მნიშვნელოვანია ლაიბნიცის ფილოსოფია. გერმანელი იდეალისტი-ფილოსოფოსი ვილჰელმ ლაიბნიცი თავის “მონადოლოგიაში” საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს სულისა და სხეულის, ღვთის ქალაქის - ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობათა შესახებ (138,47)

„ყველა სულის ერთობლიობამ უნდა შეადგინოს ღვთის ქალაქი, ყველაზე სრული, ისეთი, როგორც შესაძლებელია. სახელმწიფო ყველაზე სრულია მონარქის ხელისუფლების ქვეშ.” ლაიბნიცი ასე ავითარებს ავგუსტინესეულ ღვთის ქალაქის იდეას და აყალიბებს თავისებურ ხედვას ამ ქალაქის შესახებ: ეს ღვთის ქალაქი, ჭეშმარიტად მსოფლიო მონარქია არის ზნეობრივი სამყარო ბუნებრივ სამყაროში და თავისთავად წარმოადგენს ყველაზე ღვთიურ საქმეს ღმერთისას. მასში შესდგება ჭეშმარიტი დიდება ღმერთისა. ის რომ არ ყოფილიყო სული ვერ შეიცნობდა ღვთის დიდებასა და წყალობას, სახელდობრ ამ სახელმწიფოსთან ურთიერთობაში გამომჟღავნდება საკუთრივ მისი სიკეთე. როგორც ჩანს ღვთის ქალაქის იდეას არც ლაიბნიცის დროს ჰქონდა თავისი ელფერი დაკარგული. ლაიბნიცი სახელმწიფოს იდეალს მონარქიაში ხედავდა და აღნიშნავდა „აქ ჩვენ უნდა ავღნიშნოთ ასევე სხვა ჰარმონია ბუნების ფიზიკურ სამეფოსა და წყალობის ზნეობრივ სამეფოს შორის, ჰარმონია მსოფლიო მექანიზმის მომწყობ ღმერთს და სულის ღვთიური სახელმწიფოს მონარქ ღმერთს შორის.” ამით ლაიბნიცი ევროპულ ფილოსოფიაში სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სიმფონიის იდეის რეანიმაციას შეეცადა, მაგრამ ამაოდ. ამისთვის არც მაშინდელი სახელმწიფო იყო მზად და არც მაშინდელი ეკლესია, ვინაიდან ამ დროს

მატერიალიზმი უკვე საკმაოდ ძლიერია თავისი რელიგიასთან და ეკლესიასთან მებრძოლი იდეით, რომლის გამოხატულებაც არიან შემდეგი დროის ფრანგი ფილოსოფოსები პიერ ბეილი და ჟან მელიე. პიერ ბეილი გამოდის რომის კათოლიკური ეკლესიის კრიტიკით და ამხელს ამ ეკლესიის გახრწნილ და გადაგვარებულ ბუნებას, მისი აზრით რელიგია და პოლიტიკა თავიანთი პრინციპებით ურთიერთსაწინააღმდეგოა, თუმცა ისინი ცუდად არ შეეთვისნენ ერთმანეთს, რელიგია მხარს უჭერს თვით ყველაზე ცუდ სახელმწიფოსაც კი, ხოლო ხელისუფლება თავის მხრივ მხარს უჭერს ყველაზე ცუდ რელიგიასაც კი. სწორედ ეს კათოლიკური ეკლესია, მომწყდარი თავის ჭეშმარიტ სხეულს, გახდა შემდეგში მშობელი ათეიზმისა და მატერიალიზმისა. მაგრამ მიუხედავად ასეთი სურათისა, ათეიზმის წინააღმდეგ გაჩნდა რეაქცია დეიზმის სახით. დეიზმი იყო განმანათლებლობა რელიგიის სფეროში XVIII საუკუნის დასაწყისში და იყო მცდელობა რელიგიის ათეიზმისაგან დაცვისა. დეისტები მოითხოვდნენ აზრის თავისუფლებას, მაგრამ ხალხისათვის ნორმირებული სარწმუნოება საჭიროდ მიაჩნდათ. ამ მხრივ აღსანიშნავია განმანათლებელთა მთელი პლეადა, – მონტესკიე, ვოლტერი, რუსო და ა. შ. შარლ-ლუი მონტესკიე თავის ნაწარმოებ “კანონთა გონში” ეხება პოლიტიკისა და რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების საკითხებს. იგი ბეილის წინააღმდეგ შემდეგ მოსაზრებებს გვთავაზობს: “მას შემდეგ, რაც ყველა სხვა რელიგიას შეურაცხყოფა მიაყენა ბატონმა ბეილმა ქრისტიანული რელიგიაც დაგმო. მან წამოაყენა დებულება, რომ ჭეშმარიტ ქრისტიანებს არ ძალუძთ შექმნან ისეთი სახელმწიფო, რომელიც არსებობას შეძლებს. რატომ არა? ესენი ხომ იქნებოდნენ ისეთი მოქალაქეები, რომელთაც უსასრულოდ ნათლად ექნებოდათ შეგნებული თავიანთი მოვალეობები. რაც უფრო მეტად იგრძნობენ ისინი თავიანთ რელიგიურ მოვალეობებს, მით უფრო მეტად იფიქრებენ თავიანთ მოვალეობებზე სამშობლოს წინაშე,” (48, 78) როგორც ვხედავთ, მონტესკიე ბეილის ათეისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგია და იცავს რელიგიის როლს სახელმწიფოს მშენებლობის საქმეში და მათი ურთიერთობების აუცილებლობას, შემდგომ ამისა საღმრთო და ადამიანური კანონების შედარებისას აღნიშნავს, რომ: “არის სახელმწიფოები, სადაც კანონები თავისთავად არაფერია. ასეთ სახელმწიფოში რელიგიის კანონებს იგივე ბუნება ექნება, რაც ადამიანურ კანონებს და ეს კანონებიც არაფერი იქნება, მაგრამ საზოგადოება საჭიროებს რაღაც მარადიულის

არსებობას და სწორედ რელიგია უნდა იყოს ეს უცვლელი რამ”. (48, 80-88) ჟან-ჟაკ რუსო თავის ნაშრომში “საზოგადოებრივი ხელშეკრულება ანუ პოლიტიკური სამართლის პრინციპები” განიხილავს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების შესახებ: “ყოველი რელიგია მხოლოდ იმ სახელმწიფოს კანონებთან იყო დაკავშირებული, რომელიც ამ რწმენას ამკვიდრებდა.... იმპერიის გაფართოებასთან ერთად რომაელებმა თავიანთი კულტისა და ღვთაებების გავრცელება დაიწყეს. ამგვარად წარმართობა მთელს მსოფლიოში გახდა ცნობილი, როგორც ერთადერთი და ერთიანი რელიგია. ასეთ ვითარებაში მოევლინა ქვეყნიერებას დედამიწაზე სულიერი მეუფების დასამტკიცებლად იესო. პოლიტიკურისაგან თეოლოგიური სისტემის გამოყოფის შედეგი გახდა ის, რომ სახელმწიფო ერთიანი აღარ იყო. მალე ნათელი შეიქნა ეს იმქვეყნიური სამეფო ხილული მიწიერი გამგებლით (იგულისხმება რომის პაპი) როგორ იქცა ამ ქვეყნად ყველაზე სასტიკ დესპოტიზმად”. (55, 126-127)

სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის საკითხებისადმი მნიშვნელოვან მოსაზრებებს გვთავაზობენ ამერიკელი პოლიტიკური მოაზროვნეები თომას პეინი და თომას ჯეფერსონი. თომას პეინი თავის ნაშრომში “აზროვნების საუკუნე” აკრიტიკებდა ბიბლიას და რელიგიაში რევოლუციის სურვილს გამოთქვამდა. თომას ჯეფერსონი რევოლუციის წლებში და შემდგომ პერიოდში აწარმოებდა ბრძოლას სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფისათვის და რელიგიური თავისუფლების დამკვიდრებისათვის, ოცნებობდა დემოკრატიულ რესპუბლიკაზე. მის მიერ შემუშავებულ იქნა კანონპროექტი: “ბილი რელიგიური თავისუფლების შესახებ”. იგი საერო და სასულიერო ხელისუფლების შესახებ წერდა: “უსინდისობაა სამოქალაქო და საეკლესიო მმართველობისა და საკანონმდებლო ხელისუფლებისა, ისინი შეიძლება ცდებოდნენ, როგორც უბრალო ადამიანები, აიღონ თავიანთ თავზე სხვა ადამიანების რწმენის ხელმძღვანელობა. შექმნეს და მხარს უჭერდნენ ცრუ რელიგიებს მთელ ქვეყანაში. ჩვენი სამოქალაქო სამართალი არ არის დამოკიდებული ჩვენს რელიგიურ შეხედულებებზე. ხალხის შეხედულებები არ ემორჩილება სამოქალაქო ხელისუფლებას. (23,490-495) ამრიგად, პეინმა და ჯეფერსონმა თავისი ფილოსოფიით საფუძველი მოუმზადეს სახელმწიფოსაგან ეკლესიის ჩამოცილების თეორიას, რაც განახორციელეს კიდევ. მიუხედავად, ზემოთმითითებული ამერიკელი მოაზროვნეების შეხედულებისა

დამფუძნებელი მამები მიიჩნევდნენ, რომ „ამერიკული კონფედერაცია ბუნების ტრანსცენდიურ კანონსა და ბუნების ღმერთს ემყარება ... ბუნებრივი სამართალი ღვთაებრივი სამართლიანობის გამოვლინებაა” (23,510-511) 1787 წლის 1 დეკემბრის ალექსანდრე ჰამილტონის წერილში ნიუ-იორკის ხალხის მიმართ აღნიშნულია, რომ ღვთაებრივი ანუ ბუნებრივი სამართალი და წმინდა კავშირი არის სწორედ ის, რაც საფუძვლად უდევს ამერიკის და საზოგადოდ სახელმწიფოს კონსტიტუციურ წესრიგს. (23,510-511) ამდენად, ფედერალისტების ზემოთმოყვანილი წერილების შინაარსიდან ნათლად იკვეთება, რომ სახელმწიფოს კონსტიტუციური წესრიგი, გამომდინარეობს თეოლოგიური წესრიგიდან მაგრამ მასზე დამოკიდებული არ არის და ეს ვითარება პოლიტიკური წესრიგის წინარეპოლიტიკურ წესრიგად მოიხსენიება. (23,514-516) იდეის განაწესის მიხედვით სათნოების წმინდა კანონებით ადამიანების გაერთიანებას შეიძლება ვუწოდოთ ეთიკური ერთობა. შეიძლება აგრეთვე ეთიკური სახელმწიფო, ე. ი. სათნოების სამეფო ვუწოდოთ”. (134,114) კანტი ეთიკური ერთობის ცნებას უკავშირებს ღვთის ერთ ცნებას: “ეთიკური ერთობის ცნება წარმოადგენს ცნებას ეთიკური კანონების მორჩილი ღვთის ერის შესახებ. ეთიკური ერთობა შეიძლება მოაზრებულ იქნას მხოლოდ როგორც ხალხი ღვთაებრივ მცნებათა მორჩილი, ე. ი. როგორც ერი ღვთისა” (134,114) და ღვთის ერის იდეის ერთ-ერთ ფორმად მას ეკლესია მიაჩნია: “ღვთის ერის იდეა შეიძლება მხოლოდ ეკლესიის ფორმით განხორციელდეს. ეთიკური ერთობა არსებული ღვთაებრივი, მორალური კანონმდებლობის საფუძველზე არის ეკლესია, რომელიც იწოდება უხილავ ეკლესიად, ხილული კი არის ადამიანთა რეალური გაერთიანება ისეთ მთელად, რომელიც იმ ადგილს შეესაბამება”. (134, 121-123) გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი თავის “გონის ფილოსოფიაში” პოლიტიკისა და რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებს სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა. იგი დეტალურად აღწერს რელიგიის როლს სახელმწიფოს მშენებლობის საქმეში. „სახელმწიფოსა და რელიგიის მიმართება უფრო დეტალურად განვიხილოთ... ზნეობრიობა იგივეა, რაც თავის სუბიექტურ შინაგანზე დაყვანილი სახელმწიფო, ხოლო თვით ზნეობრიობისა და სახელმწიფოს სუბსტანციალობას წარმოადგენს რელიგია. ამ მიმართებების მიხედვით სახელმწიფო ემყარება ზნეობრიობის სულისკვეთებას, ხოლო ეს უკანასკნელი –რელიგიურს.” (114,328) როგორც ვხედავთ ჰეგელის სახელმწიფო ხელშეკრულების თეორიისაგან განსხვავებით

ზნეობასა და რელიგიაზე დაფუძნებული. ჰეგელი ეწინააღმდეგება მათ შორის ზღვარის გავლებას: “ამგვარად, ცნობიერებისათვის რელიგია ზნეობრიობისა და სახელმწიფოს საფუძველია. ჩვენი დროის უზარმაზარი შეცდომა იყო ეს ორი ურთიერთგანუყოფელი რამ რომ გაყოფილად წარმოადგინა, უფრო მეტიც, მათ ერთიმეორისადმი უმნიშვნელო რამედ წარმოდგენა მოინდომა. რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა იმგვარად განიხილეს, თითქოს ეს უკანასკნელი თავისთავადვე რაღაცა ძალის ან ხელისუფლების საფუძველზე არსებობდეს, ხოლო რელიგიური მომენტი, როგორც ინდივიდთა სუბიექტური მახასიათებელი” (115. 327) “მხოლოდ თავისი არსებობის მცოდნე, თავისთავად აბსოლუტურად თავისუფალი და თავისი სინამდვილის თავისავე განთავისუფლებისაკენ მიმართულ ქმედებაში მქონე გონის პრინციპში ძევს იმის აბსოლუტური შესაძლებლობა და აუცილებლობა, რომ სახელმწიფო ძალაუფლება, რელიგიის და ფილოსოფიის პრინციპები ერთმანეთს დაემთხვეს, მოხდეს საერთოდ სინამდვილის შერიგება გონთან, სახელმწიფოსი რელიგიურ სინდისთან და ამდენადვე ფილოსოფიურ ცოდნასთან”. (115. 307) ჰეგელის ფილოსოფიის დამოკიდებულება სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებისადმი იყო მატერიალიზმის წინააღმდეგ უკანასკნელი ძლიერი გაბრძოლება იდეალიზმისა, რათა კაცობრიობისა და სახელმწიფოს განვითარება ზნეობრიობის პრინციპებისათვის დაებრუნებინა, მაგრამ ამაოდ. უკვე XIX საუკუნეში მატერიალიზმი და ათეიზმი განვითარების ისეთ მაღალ ეტაპზე დგას, რომ ძნელი იყო მისი დამარცხება თუნდაც ისეთი დონის ფილოსოფოსების მიერ, როგორებიც იყვნენ კანტი და ჰეგელი, რადგან, ფოიერბახის, ნიცშესა და მარქსის ფილოსოფიური შეხედულებანი აღნიშნული საკითხისადმი მეტად მწვავეა, ისინი იბრძვიან ყოველგვარი რწმენისა და რელიგიის წინააღმდეგ. სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობებისადმი ევროპული და არამართო ევროპული ფილოსოფიის მიმართების განვითარების გრძელმა გზამ დაწყებული ბოდენიდან, დამთავრებული ლენინით, ნათლად დაგვანახა, თუ როგორ ვითარდებოდა რელიგიასთან ფილოსოფიის, ეკლესიასთან სახელმწიფოს ურთიერთობის იდეა დაწყებული სახელმწიფოსა და ეკლესიის თანამშრომლობიდან და სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფით დამთავრებული. რაც შეეხება მუსულმანური სახელმწიფოსა და რელიგიის საკითხებს, ამ შემთხვევაში რელიგია არა თუ გამოყოფილია სახელმწიფოსგან, არამედ მკვეთრად პოლიტიზირებულია,

ხოლო პოლიტიკური ისლამზე და მის კონსტიტუციურ რეგლამენტაციაზე დაწვრილებით განხილულია ამავე დისერტაციის მესამე თავში.

თავი მეორე თეოკრატია, როგორც პოლიტიკურ – რელიგიური და სამართლებრივი სისტემა

2.1 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის პოლიტიკურ – რელიგიური პარადიგმები

პოლიტიკურ რელიგიური ურთიერთობების მთელი მრავალფეროვნება, რაც თეოკრატიაში ხელისუფლების სხვადასხვა დონეზე ყალიბდება, შეიძლება გამოისახოს სახელმწიფო ხელისუფლების სისტემის სახით. ამგვარი მიდგომით არსებითად მდიდრდება თვით სახელმწიფოებრივი თეოკრატიის ცნება, რადგანაც მიდგომას საფუძვლად უდევს სახელმწიფოებრივ – სამართლებრივი ურთიერთობების უფრო ტევადი მატრიცა, რაც საშუალებას გვაძლევს გავითვალისწინოთ ღვთაებრივი, რელიგიური ხელისუფლების პოლიტიკური თვისებების მთელი მრავალფეროვნება, მათ შორის მისი მმართველობის ფორმა და პოლიტიკური რეჟიმი. თეოკრატიის სახელმწიფოებრივი ფორმის სისტემური გაგების შესაბამისად, სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის თეოკრატიულობა განპირობებულია, არა იმდენად სახელმწიფო ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოების ორგანიზაციის თავისებურებებით, რამდენადაც სახელმწიფოებრივი ერთიანობის ელემენტებს შორის კავშირის არსებობით. სახელმწიფოს განსაზღვრებისადმი სისტემური მიდგომის არანაკლებ მნიშვნელოვან უპირატესობას წარმოადგენს მისი ორიენტაცია რეალურად არსებულ სახელისუფლებო ურთიერთობებზე. სახელმწიფოს სისტემური ანალიზი საშუალებას გვაძლევს უკეთ მივუდგეთ სახელმწიფოს ცნებას, რომელიც თანახმად, სახელმწიფო წამოადგენს ხელისუფლების პოლიტიკურ, ტერიტორიულ და სტრუქტურულ ორგანიზაციას. ამგვარად, სახელმწიფო-ხელისუფლებითი ურთიერთქმედება შეიძლება გამოიყოს პოლიტიკური, ტერიტორიული და ორგანიზაციულ – სტრუქტურული ურთიერთობების განკერძოებულ კომპლექსთან მიმართებით. სახელმწიფოს საქმიანობა მიმართულია ასევე

საზოგადოების რეგულატიური და დაცვითი კავშირების უზრუნველყოფისაკენ. თეოკრატიულ სახელმწიფოში მითითებული ურთიერთობები, უმთავრესად, რელიგიური ფაქტორის ზეგავლენით განსაზღვრულ მოდიფიკაციურ ცვლილებებს განიცდის. ყველაზე მეტად რელიგიურ გავლენას განიცდიან ორგანიზაციულ – სტრუქტურული და მარეგულირებელი ურთიერთქმედებები. რეგულატიური კავშირები, თავის მხრივ, ზემოქმედების თავისებურებათა მიხედვით შეიძლება დაიყოს იდეოლოგიურად (ფასეულობით) და სამართლებრივად. განვიხილოთ თეოკრატიული სახელმწიფო, როგორც სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების სისტემა რეგულატიური კავშირების კვლევის შესაბამისად.

ტერმინი თეოკრატია თავისი შინაარსით მბძანებლური ხასიათისაა, სიტყვა „კრატოს“ გამოხატავს ხელისუფლებას და იგი ცალსახად პოლიტიკური დატვირთვისაა გამომდინარე იქიდან, რომ „თეოს“ ნიშნავს ღმერთს ხოლო „კრატოს“ მართვას სახეზე გვაქვს რელიგიური ძალაუფლების პოლიტიკური გამოხატულება. თეოკრატიის პოლიტიკური ბუნება განისაზღვრება იმითაც, რომ ხელისუფლება მასში ინსტიტუალიზირებულია სახელმწიფო ინსტიტუტების მსგავს მდგრად სტრუქტურებში, ზოგ შემთხვევაში კი – თვით სახელმწიფოში. სახელისუფლებო ურთიერთობის თეოკრატიული ორგანიზაცია ითვალისწინებს მართვისა და კონტროლის ინსტიტუტების არსებობას, რომლებიც ნორმატიული საშუალებების დახმარებით უზრუნველყოფენ ადამიანთა კოლექტივების ცხოველქმედებას, იცავენ წესრიგს, წყვეტენ კონფლიქტებსა და დავებს, აუცილებლობის შემთხვევაში ახორციელებენ სამხედრო ფუნქციას. თეოკრატიული საზოგადოების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური თვისებაა დაქვემდებარებული ინდივიდების ლეგიტიმური იძულების შესაძლებლობა. თეოკრატია რელიგიური ხელისუფლებაა, რომელიც დამყარებულია ძალაზე, რის შედეგადაც რელიგიური ლიდერების ან ავტორიტეტების მიერ განხორციელებული დამოუკიდებელი იურისდიქციის უფლება მისი განუყრელი ატრიბუტი ხდება. სასამართლოს, როგორც მართლმსაჯულების განმახორციელებელ ორგანოს, თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში შეუძლია, არა მარტო გამოიტანოს გადაწყვეტილება განსახილველ საქმეზე, არამედ

განახორციელოს სოციალური, ქონებრივი და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ფიზიკური ხასიათის იძულებითი ზომები იმ ფარგლებში, რაც დადგენილია რელიგიური ნორმებითა და პრინციპებით, ამასთან სასამართლოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილება მკაცრ შესაბამისობაში უნდა იყოს სახელმწიფო რელიგიის ან დომინანტი რელიგიის ფუნდამენტურ დებულებებთან.

თეოკრატია, რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლებრივი ურთიერთობის სისტემა, რომლის რელიგიური ხასიათი განპირობებულია იმით, რომ მის შესრულებაში მონაწილეობას იღებენ რელიგიური ლიდერები. სისტემური მიდგომის შესაბამისად კი თეოკრატიული ხელისუფლების, უფრო ზუსტად, ხელისუფლებრივი ურთიერთობის რელიგიურობა განისაზღვრება რელიგიურ - პოლიტიკური ნორმებით, რომლებიც შინაარსობრივ სპეციფიკას ანიჭებენ თეოკრატიულ ურთიერთქმედებებს. რელიგიურ სახელისუფლებო ურთიერთობები შეიძლება აეწყოს მხოლოდ მაშინ, როცა არსებობს რელიგიური ნორმები, რომლებიც ადგენენ სათანადო ქცევისა მოდელს და ცოდვილი ქცევის ამკრძალავ ნიმუშებს. რელიგიურ - ნორმატიული რეგულირების გარეშე თეოკრატია ვერ იარსებებს. თეოკრატიულ საზოგადოებაში მთავარია რელიგიური მოძღვრება, რომელიც შეიცავს წარმოდგენებს ადამიანის ღმერთთან და სამყაროსთან ურთიერთობის შესახებ, სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის აუცილებელ ზნეობრივ ნორმებს და სამართლებრივ საწყისებს.

ამგვარად, თეოკრატია როგორც რელიგიურ - პოლიტიკური სახელისუფლებო ურთიერთობის სისტემა, რომელიც წარმოიშვა ჯერ კიდევ გვაროვნულ კავშირებში და სახელმწიფოებში, ხასიათდება, არა იმდენად რელიგიური ლიდერების ხელისუფლებით, რაზედაც საუბარია თეოკრატიის ყველა დეფინიციაში, რამდენადაც რელიგიური ნორმების უზენაესობით. თეოკრატიის თავისებურება არის ის, რომ რელიგია მასში წარმოდგენილია მხოლოდ სარწმუნოებით, რომელსაც მონოპოლიური პრეტენზია აქვს საღმრთო გამოცხადებათა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე. საღმრთო ნების სხვაგვარი ინტერპრეტაცია არ დაიშვება: თეოკრატია მონორელიგიურია.

სოციალური რეგულირების ეფექტურობის ზრდის მიზნით რელიგიურ ნორმებს თეოკრატიაში ფორმალური განსაზღვრულობა და საყოველთაო სავალდებულო ძალა ენიჭება, რაც რიგ შემთხვევებში უზრუნველყოფილია სახელმწიფოს მიერ, რითაც რელიგიური ნორმა სამართლებრივ ხასიათს იძენს. მოცემულ ფაქტზე სამართლიანად გაამახვილა ყურადღება ბენედიქტ სპინოზამ, რომელმაც თეოკრატია განსაზღვრა, როგორც სახელმწიფო, რომელშიც მოქალაქეები “ემორჩილებიან მხოლოდ ღმერთის მიერ აღმოჩენილ სამართალს,” (159, 7-16) თუმცა ფილოსოფოსი შემოიფარგლა თეოკრატიაში საზოგადოებრივი ურთიერთობების რელიგიურ-სამართლებრივი რეგულირების უბრალო ხსენებით, რადგან მის განმსაზღვრელ თვისებად თვლიდა იმას, რომ თეოკრატიაში ხდება სამეფო კარისა და ეკლესიის შერწყმა, ადამიანები ეფიცებიან ერთგულებას და უსიტყვო მორჩილებას უმაღლეს მსაჯულს – ღმერთს, რომელიც შეუძლია, რომ აირჩიოს მმართველი ზემოთქმული რათქმაუნდა ეხება ქრისტიანულ თეოკრატიულ მოძღვრებას, ხოლო ისლამისმცოდნეობაში ტიპური თეოკრატიული სახელმწიფოს მთავარი მიზანი არის ისლამის რელიგიის ნორმების დაცვა და ცხოვრებაში გატარება.

ამდენად, ნებისმიერი რელიგიის ნორმებში საბოლოო ჯამში, გამოხატულია ღვთიური ნება. თეოკრატიული სახელმწიფოსათვის, სავალდებულოა უმაღლესი პოლიტიკური ლიდერების მიერ რელიგიური ფუნქციების შესრულება ამასთან, რელიგიურ-პოლიტიკური ხელისუფლებრივი ურთიერთობა შეიძლება არსებობდეს მაშინაც, როცა სახელმწიფოში აშკარად გამოხატული რელიგიური ლიდერები არ არსებობენ, ხოლო რელიგიური ნორმების გატარება საზოგადოების ცხოვრებაში ხორციელდება საჯარო ხელისუფლების მიერ საერო მმართველობის დროსაც. მაგალითად, ისეთი თეოკრატიული სახელმწიფოები, როგორებიცაა: საუდის არაბეთი, ბაჰრეინი, კატარი, ომანი ხასიათდებიან იმით, რომ უმაღლესი პოლიტიკური ხელმძღვანელობის ფუნქცია არ აკისრიათ მუსულმან რელიგიურ ლიდერებს. გაბატონებული სარწმუნოების საღმრთო ნების გამომხატველი ნორმების განხორციელების მოვალეობა, ასევე რელიგიის დაცვისა და გავრცელების ფუნქცია დაკისრებული აქვთ აღნიშნული თეოკრატიული

სახელმწიფოს მეთაურებს, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ეს სახელმწიფოები მონარქიული მმართველობისაა და სახელმწიფოს პირველ პირებს პირდაპირ აკისრიათ რელიგიური ფუნქცია.

ამგვარად, თუ სახელმწიფოში საზოგადოებრივი ურთიერთობის ძირითადი სფეროები რეგულირდება რელიგიის ნორმებით, ხოლო სახელმწიფო მიზნად ისახავს მოახდინოს რელიგიურ - სამართლებრივი მითითებების რეალიზაცია და ხელისუფლების სტრუქტურების მუშაობა მის მიღწევაზეა ორიენტირებული, მაშინ სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემა უნდა მივიჩნიოთ თეოკრატიულად მიუხედავად იმისა ქვეყანას ჰყავს თუ არა სულიერი ლიდერი, (როგორც ეს ირანის ისლამურ რესპუბლიკაშია-რაჰბარი) თუ ეს ფუნქცია დაკისრებული აქვთ სახელმწიფოს პირველ პირებს (საუდის არაბეთი, ომანი კატარი) იმის დასადგენად თუ რამდენად თეოკრატიულია ამა თუ იმ სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემა საჭიროა ორი კომპონენტის არსებობა 1. ქვეყნის კანონმდებლობაში რელიგიური ნორმების სიჭარბე და 2. რელიგიური ლიდერის ინსტიტუტის არსებობა. თუ გადავხედავთ თანამედროვე ისტორიულ მოვლენებს დავრწმუნდებით, რომ ჩეჩნეთსა და ავღანეთში საომარი მოქმედებების დროს შეიარაღებული ოპოზიცია, რომელიც ცდილობდა მოეხდინა თეოკრატიული სახელმწიფოს მუსულმანური იდეალების რეალიზება, ამ მიმართულებით საქმიანობას იწყებდა არა რელიგიური ლიდერებისა და ღვთისმეტყველების სახელისუფლებო სტრუქტურების ჩამოყალიბებით, არამედ მათ კონტროლირებად ტერიტორიებზე შარიათის კანონების შემოღებით, რომელთა უზრუნველყოფაც ხდებოდა საერო ხელისუფლებით. აღნიშნული პარადიგმა განსაკუთრებით დადასტურდა პირველი და მეორე რუსეთ ჩეჩნეთის ომის მსვლელობისას, როდესაც საველე მეთაურები აქტიურად მოქმედებდნენ ისლამური და კერძოდ შარიათის იდეების დროშის ქვეშ. რაც შეეხება რელიგიური ლიდერების პოლიტიკური ხელმძღვანელობას. მოცემული ნიშანი მართებულად ასახავს მრავალი თეოკრატიული სახელმწიფოს ისტორიულ სინამდვილეს. რელიგიურ ლიდერებს მნიშვნელოვანი სოციალურ-პოლიტიკური ფუნქციების შესრულება ეკისრებათ, როგორც რელიგიური ნორმების ღრმად მცოდნეების, რამდენადაც

თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში საზოგადოებრივი ურთიერთობის მთავარი სფეროებს განსაზღვრავს რელიგიური სარწმუნოება და სრულიად ობიექტურად წარმოიშვება მოთხოვნილება ამ სარწმუნოების მცოდნე ადამიანებზე. ამასთან, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა პერმანენტული ცვალებადობა მუდმივად მოითხოვს ნორმატიულ რეგულირებას და მოცემულთან კავშირში რელიგიური ლიდერების როლი შეუცვლელია რელიგიურ - სამართლებრივი მითითებების შექმნაში.

თეოკრატიული ურთიერთქმედებები ყალიბდება, არა მხოლოდ გვაროვნულ საზოგადოებასა და სახელმწიფოში. აუცილებელია გამოიყოს თეოკრატიის ერთგვარი სახესხვაობა, – თეოპოლიტიკური გაერთიანება (კორპორაცია). ისტორიულად ისინი წარმოდგენილნი არიან მონასტრებით ბირმაში, ტაილანდზე, ტიბეტში, ჩინეთში, იეზუიტური ორდენით პარაგვაიში. განვითარების ცალკეულ პერიოდებში თეოპოლიტიკურ კორპორაციას წარმოადგენდა რომის კათოლიკური ეკლესიაც. სხვა რელიგიური გაერთიანებებისაგან განსხვავებით, რომლებიც მოქცეულნი არიან რომელიმე სახელმწიფოს იურისდიქციაში, თეოპოლიტიკური კორპორაციები საზოგადოებაში ავტონომიურ მდგომარეობას აღწევდნენ, ავრცელებდნენ რა გაერთიანების წევრებზე თავის, ზოგ შემთხვევაში სახელმწიფოს ანალოგიურ, სუვერენიტეტს და ასრულებდნენ მოსახლეობაზე სახელმწიფო ხელმძღვანელობის ფუნქციებს. თეოკრატიული პოლიტიკურ სისტემის მქონე სახელმწიფოებში, პროტოსახელმწიფოებსა და თეოპოლიტიკურ კორპორაციებში რელიგიურ-პოლიტიკური ურთიერთობები არსებობს ცხოვრების, არამარტო რაღაც ცალკეულ სფეროებში, არამედ სისტემურად მოიცავს მთელ სოციალურ ურთიერთქმედებებს.

თეოკრატია წარმოადგენს რელიგიურ - პოლიტიკური ურთიერთობების სისტემას, სადაც თეოკრატიული ხელისუფლების პოლიტიკური ფუნქციები მჭიდროდ არის დაკავშირებული რელიგიის ინტერესებთან. ძველი ისრაელის წყობილების აღსაწერად მარტინ ბუბერმა მართებულად აღნიშნა, “არ არსებობს პოლიტიკის სხვა სფერო, თეოპოლიტიკის გარდა”. (108, 346) სარწმუნოება იძლევა საზოგადოებრივი ცხოვრების ორიენტირების საშუალებას, პოლიტიკური

ხელისუფლება კი მართვის ინსტიტუტების მეშვეობით ახდენს მათ რეალიზებას სინამდვილეში. ინსტიტუციურად ფორმდება რა ხელისუფლების სტრუქტურებში, რელიგია იქვემდებარებს პოლიტიკას: ის, რაც აუცილებელია რწმენის არსებობისათვის, სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს პოლიტიკისთვისაც. საერო ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოები ფლობენ უფლებამოსილებებს რწმენის საქმეებში, რელიგიური ლიდერები – პოლიტიკური მართვის საკითხებში და ამ შემთხვევაში საერო ხელისუფლებისადმი დაუმორჩილებლობა ბევრ შემთხვევაში განიხილება, როგორც რწმენიდან გადახვევა, რელიგიური კანონების დარღვევა კი – როგორც დანაშაული. რელიგიური იმპერატივების შესრულება სამოქალაქო ვალად არის მიჩნეული. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოში რელიგიის და პოლიტიკის ურთიერთთანაფარდობის კონკრეტული შედეგი არის საერო ხელისუფლების მიერ საღმრთო ნორმების გავრცელება და დაცვა. ასე, ესპანეთის ახალი ინკვიზიციის მოღვაწეობის პერიოდში ტორკემედას მეთაურობით (XV სს დასასრული – XVI სს დასაწყისი) სახელმწიფო ხელისუფლებამ თავის მოვალეობად გამოაცხადა განეხორციელებინა სისხლის სამართლებრივი დევნა რელიგიური გადაცდომებისათვის. საეკლესიო ტრიბუნალის დადგენილებები ხშირად სისრულეში მოჰყავდა სამეფო ხელისუფლებას. ცენტრალური და ადგილობრივი აპარატის ჩინოვნიკები ოფიციალურად დებდნენ ინკვიზიციის ერთგულების ფიცს და გამოთქვამდნენ მზაობის, ემსახურათ ინკვიზიციისათვის. ისინი მოვალენი იყვნენ დაეცვათ კათოლიკური რწმენის საძირკველი, ემხილათ ყველა რწმენიდან განდგომილი და საეჭვო პირი, ასევე ეთანამშრომლათ ინკვიზიციასთან, დახმარებოდნენ ყველანაირი ღონისძიების განხორციელებაში. რაც შეეხება საეკლესიო იურისდიქციას, ეკლესიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრივილეგია საკუთარი იურისდიქციის, საკუთარი მართლმსაჯულების არსებობაში მდგომარეობდა. მონასტრის მიწაზე მომუშავე პირები, რომლებიც ეკლესიას ეკუთვნებოდნენ, ბერები თუ გლეხები, საეკლესიო სასამართლოებს უნდა გაესამართლებინათ, (ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა) არა მარტო სამოქალაქო დავებისათვის, არამედ სისხლის სამართლის დანაშაულისათვის, ერთობ გაურკვეველ დებულებაზე დაყრდნობით, ცოდვასთან დაკავშირებული ყველა

დანაშაული ეკლესიის სასამართლოს დაექვემდებარა. მან ისეთ დანაშაულთა განხილვაც მიისაკუთრა, როგორიცაა: ერესი (სარწმუნოებისაგან განდგომა), ჯადოქრობა, ეკლესიის ქონების მოპარვა, აგრეთვე მღვდელზე ძალადობა), ცოლქმრული ერთგულების დარღვევა, სისხლის აღრევა, ორცოლიანობა, ცრუმოწმეობა, ცილისწამება, დოკუმენტების გაყალბება, ცრუ ფიცი, მევახშეობა, რამდენადაც ხელშეკრულებები უმეტესად რელიგიური ფიცებით მტკიცდებოდა, ეკლესიამ თავის კომპეტენციად გამოაცხადა ვალდებულებითი ურთიერთობების სფერო, დაბეჯითებით მოითხოვდა, რომ ყოველი ვალდებულება, თუნდაც იგი მოქმედ სამართალთან წინააღმდეგობაში ყოფილიყო ვალდებულების მკისრებლის სულის გადარჩენის მიზნით, მაინც საეკლესიო აღსრულების ქვემდებარე ხდებოდა. საოჯახო - საქორწინო ურთიერთობათა სფეროში ქრისტიანულმა ეკლესიამ მიისაკუთრა კანონიერ მემკვიდრებს შორის ქონების განაწილებისა და ანდერძის შესრულების კონტროლის უფლება. ყოველივე ამისაგან დიდ სარგებელს იღებდა ეკლესია. მან საპოლიციო ფუნქციებიც შეითავსა და ყურადღებით ადევნებდა თვალყურს, თუ როგორი ცხოვრებით ცხოვრობდა მისი სამწყსო. ყველას, ვინც კი განიზრახავდა ეკლესიისა და მისი მსახურების სულ მცირე შეურაცხყოფასაც კი, ეკლესიისაგან განდევნა ემუქრებოდა. თუ არ მოინანიებდა განდევნილი, „წმინდა ინკვიზიცია“ მას უგზავნიდა სპეციალურ სასამართლოს, რომელიც შექმნილი იყო „ერეტიკოსებთან“ სარწმუნოებისაგან განდგომილთა და სხვაგვარად მოაზროვნეთა გასასამართლებლად. 1232 წელს რომის პაპმა განკარგულება გასცა, რომ ყველა საქმე ერესების შესახებ ბერ დომინიკელთა ორდენს ეწარმოებინა. 1252 წელს ინკვიზიციას, წამების გამოყენების ნება დაერთო და კარგად მოირგო პოლიტიკურ რელიგიური საფარველი, რის შედეგადაც სხვა კანონების არმცნობი ინკვიზიცია საშიშ ძალად იქცა. ამა თუ იმ ქალაქში ინკვიზიციის გამოჩენისთანავე, მოსახლეობას მაშინვე უნდა განეცხადებინა იმ პირთა შესახებ, რომლებზეც ეჭვობდნენ, რომ სარწმუნოებას განუდგნენ. ვინც დასმენას თავს აარიდებდა, ეკლესიიდან მოკვეთილად ცხადდებოდა. ინკვიზიციას ეჭვების საფუძველზედაც შეეძლო დევნის აღძვრა. ინკვიზიციურ პროცესში ერთი და იგივე პირი აწარმოებდა წინასწარ გამოძიებას და გამოჰქონდა განაჩენიც, ამგვარად, მტკიცებულებათა შემოწმებისა და შეფასების ნაცვლად, სასამართლო

უკვე წინასწარ შექმნილ მოსაზრებას ამტკიცებდა. გამომძიებელი პასუხს აგებდა მხოლოდ ლმობიერებისათვის და არა სიმკაცრისათვის, ძალას არ იშურებდა, მიეღწია ბრალდების აღიარებისათვის, რაც უფრო გაართულებდა, რაც უფრო მოხერხებულად დააბნევდა დასაკითხს, მით უკეთესად ფასდებოდა მისი მუშაობა. სასამართლო განსჯა-პაექრობა, როგორც წესი, საიდუმლო იყო, რომელსაც ბნელით მოცული, შიშის მომგვრელი რიტუალები ახლდა. თუ აღიარების მიღება შეუძლებელი იყო, გამომძიება წყდებოდა და წამებას მიმართავდნენ. ინკვიზიტორი არც გამომძიების ხერხებითა და არც დროით არ იყო შეზღუდული, იგი წამებას იწყებდა პროცესის ნებისმიერ სტადიაზე და მაშინ ამთავრებდა, როცა საჭიროდ სცნობდა, ან როცა აღიარებას მიაღწევდა, ანდა როცა მისი მსხვერპლი წამებას ვერ უძლებდა. იცოდნენ კი ინკვიზიტორებმა, რომ წამებით მიიღებდნენ იძულებით ცრუ ჩვენებას? ეჭვს გარეშეა, მაგრამ მათ სჭირდებოდათ შეექმნათ საყოველთაო შიშის ატმოსფერო, რომელიც შესაძლებლობას მისცემდათ შეუზღუდავად ებატონათ. აღიარებას მოსდევდა ე.წ. „შერიგება ეკლესიასთან“, რაც ცოდვების მონანიებაში მდგომარეობდა. ბრალდებულს უნდა დაედასტურებინა დაკითხვის ოქმის შინაარსი იმის მითითებით, რომ მისი აღიარება ნებაყოფილობითი იყო და არა იძულებითი (წამების შემდეგ). აღნიშნულზე უარის თქმის შემთხვევაში, ისე როგორც გამომძიებაში მიცემული ჩვენებების შეცვლისას, ბრალდებული მიიჩნეოდა (და ამჯერად საბოლოოდ) რა ეკლესიიდან „გარიყულად“, უეჭველად ცოცხლად დაწვა ელოდა. აღიარება, მართალია, კოცონზე დაწვისაგან გადარჩენაში შველოდა პირს, მაგრამ იგი მუდმივი პატიმრობისათვის იყო განწირული. გამართლება იშვიათობა იყო, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ეჭვმიტანილთა რიგებში ხვდებოდა ადამიანი და მისი სიცოცხლე სიკვდილამდე სიმძნელებით იყო გარემოცული. საკმარისი იყო ახალი ეჭვი და უკვე აღარაფერს შეეძლო მისი გადარჩენა.

პოლიტიკურ სასამართლო პროცესთა შორის, რომლებმაც რელიგიური ელფერი მიიღო, განსაკუთრებით გამოირჩევა ხალხის წრიდან გამოსული ქალიშვილის, საფრანგეთსა და ინგლისს შორის ასწლიანი ომის XVს.) გმირის ჟანა დ'არკის კოცონზე დაწვა. ინკვიზიციის კოცონზე დაწვეს მეცნიერებისა და კულტურის

გამოჩენილი მოღვაწეები, ხალხთა ინტერესების დამცველი ეროვნული მოღვაწენი, ისეთები, როგორიც იყვნენ იან ჰუსი და ჯორდანო ბრუნო.

იმ ინსტიტუტების და ორგანიზაციების მთელი კომპლექსი, რომლებიც თეოკრატიაში პოლიტიკურ ფუნქციებს ასრულებენ, რელიგიური სულით არის გაჯერებული. აქ რელიგიური იდეოლოგია, პირდაპირი მნიშვნელობით, მსჭვალავს მმართველობითი, სახელისუფლებო და არამართო სახელისუფლებო ურთიერთობებს. ის მონოპოლიზებას უწევს სასამართლოს, განათლებას, აღწევს საზოგადოებრივ - პოლიტიკურ და პირად ცხოვრებაში. სარწმუნოების ცალკეული უაღრესად რელიგიური ხასიათის პოსტულატებიც კი თეოკრატიაში პოლიტიკურ შეფერილობას იძენს და რელიგიურ - პოლიტიკური ურთიერთობებს ამყარებს. კათოლიციზმის დოგმატი რწმენის საქმეებში პაპის უცოდველობის და ეკლესიის გარეშე ადამიანის გადარჩენის შეუძლებლობის შესახებ არაერთხელ იქნა გამოყენებული რომის მღვდელმთავართა მიერ, როგორც თავიანთი საეკლესიო-სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების უზრუნველყოფის იდეოლოგიური საშუალება.

ისტორიული განვითარების პროცესში თეოკრატია იღებდა სხვადასხვა ფორმას იქნებოდა ეს გვაროვნული წარმონაქმნები, თუ თეოპოლიტიკური საზოგადოებები და სახელმწიფოები; თეოკრატია ხასიათდება პოლიტიკურ - სახელისუფლებო ურთიერთქმედებებით, რომლებიც ყალიბდება რელიგიურ - სამართლებრივი ნორმების განხორციელების გამო და რელიგიური ლიდერების მიერ უმაღლესი პოლიტიკური ხელისუფლების განხორციელების შედეგად. თეოკრატია რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლებრივი ურთიერთობის სისტემაა, რაც ჩამოყალიბდა გვაროვნულ კავშირებში სახელმწიფოსაკენ გარდამავალ სტადიაზე, სახელმწიფოსა და თეოპოლიტიკურ საზოგადოებებში რელიგიურ-სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციის პროცესში, ზოგ შემთხვევაში კი რელიგიური ლიდერების მიერ უზენაესი პოლიტიკური ხელისუფლების განხორციელებისას. რელიგიური ნორმები, როგორც თეოკრატიული სახელმწიფოს უმნიშვნელოვანესი სოციალური ფასეულობების რეალიზაცია განაპირობებს სახელმწიფო მართვის აპარატის ორგანიზაციის ზოგიერთ თავისებურებას. მათ

მიეკუთვნება: ცენტრალიზაცია, ერთმმართველობა, ხელისუფლების დანაწილების არარსებობა, სახელმწიფო ლიდერთა შეუცვლელობა, რელიგიური და საერო ხელისუფლების შერწყმა, რელიგიური კანონიერება, ღვთიური სამართლის უზენაესობა, რელიგიური და რელიგიურ-საგანმანათლებლო ცენტრი მთავარი სახელმწიფო თანამდებობების ფორმირებისას, სახელმწიფო თანამდებობების დაკავების შესაძლებლობის შეზღუდვა ქალებისათვის. სახელმწიფო ხელისუფლების თეოკრატიული ორგანოების სასამართლო საქმიანობა მკაფიოდ არ არის გამიჯნული მართვის სხვა ფუნქციებისაგან. ამგვარად, მართლმსაჯულება შეიძლება განხორციელდეს სამართალშემოქმედების, მართვის ორგანოებისა და საკუთრივ სასამართლოების მიერ.

პოლიტიკის, რელიგიისა და სამართლის შერწყმა ბადებს ისეთ სახელისუფლებო ინსტიტუტებს, რომლებიც არ გვხვდება არცერთ სხვა სახელმწიფო პოლიტიკურ სისტემებში. მაგალითად „ისლამური რევოლუციის გუშაგების“ კორპუსი ირანში და სხვა. აღნიშნულ სახელისუფლებო ინსტიტუტებს უპირველეს ყოვლისა, განეკუთვნება რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანოები, რომლებიც შედგება სამღვდელოების ან რელიგიურ ლიდერთა წარმომადგენლებისაგან, ისინი ახორციელებენ თეოკრატიულ სახელმწიფოში სამართალშემოქმედებით და სასამართლო ფუნქციებს. რელიგიურ ლიდერთა პოლიტიკური ხელმძღვანელობა თეოკრატიული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანია. სასულიერო ფენის მაღალი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სტატუსი განპირობებულია, პირველ ყოვლისა, მთავარი როლით არა მართვის, არამედ ნორმაშემოქმედებით და რელიგიური მითითებების რეალიზაციის დაცვის კონტროლის სფეროში. ირანის კონსტიტუციის თანახმად, საზედამხედველო საბჭოს (რომლის სანქციის გარეშეც პარლამენტი ვერ მიიღებს გადაწყვეტილებას) წევრები და უმაღლესი სასამართლო ორგანოს – უმაღლესი სასამართლო საბჭოს ყველა წევრი უნდა იყოს რელიგიურად ღრმად განსწავლული პიროვნება მაშინ, როცა პრეზიდენტი შეიძლება იყოს, როგორც სასულიერო, ასევე საერო პირი. ირანში სასამართლო ხელისუფლება საკანონმდებლოსაგან და მით უმეტეს, აღმასრულებლისაგან განსხვავებით,

პრაქტიკულად, სრულად დაიკავეს სასულიერო პირებმა, რომელეთაც განათლება მიღებული აქვთ თეოლოგიურ სასწავლო დაწესებულებებში, რომლებიც ამჟამად კადრების ძირითადი მიმწოდებელი გახდნენ.

რელიგიურ ავტორიტეტთა პოლიტიკურ ლიდერობას მყარი ეკონომიკური საფუძველი აქვს. ისინი, როგორც წესი, ერთიანდებიან ქურუმთა კლანებად, კასტებად და სხვა ორგანიზაციებად და დიდ მატერიალურ სიმდიდრეს ფლობენ. რელიგიური საზოგადოებების მიერ მატერიალური სიმდიდრის დაგროვებას ხელს უწყობს პოლიტიკური ხელისუფლების მიერ მათთვის დაწესებული საკუთრების ფლობის პრივილეგია. რელიგიური ქონება ზოგიერთ თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში გათავისუფლებულია გადასახადებისაგან. გარდა ამისა, სასულიერო ფენას უფლება აქვს აკრიფოს გადასახადები, საიდანაც სახსრების ნაწილი იხარჯება რელიგიურ საჭიროებებზე. რელიგიური ხელისუფლების მნიშვნელოვან ფინანსურ წყაროს წარმოადგენს მოსახლეობის რეგულარული შემოწირულობები, ასევე მოგება, რომელსაც იღებს რელიგიური საზოგადოების მიერ გაწეული სასოფლო - სამეურნეო, საწარმოო და სავაჭრო საქმიანობის შედეგად. თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემებში სამართალშემოქმედებითი რელიგიური ორგანოები წარმოადგენილია: ირანში – საზედამხედველო საბჭოთი, საუდის არაბეთში – ულემთა უმაღლესი საბჭოთი, ომანში – კონსტიტუციური საბჭოთი, ვატიკანში – ეპისკოპოსთა სინოდით და ა.შ. ამ ინსტიტუტების საქმიანობის მთავარ მიმართულებას წარმოადგენს სამართლებრივი ნორმების შემუშავება ისეთ საკითხებზე, რომლებიც არ არის დარეგულირებული რელიგიური დოგმებით. კონკრეტული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის თავისებურებებიდან გამომდინარე, რელიგიურ-სამართლებრივი ორგანოების კომპეტენცია შეიძლება გასცდეს მითითებულ ჩარჩოებს. მაგალითად, ირანში საზედამხედველო საბჭო ამტკიცებს სახელმწიფოში მიღებულ ყველა ნორმატიულ - სამართლებრივი აქტის შესაბამისობას ისლამთან, რის შემდეგაც ეს აქტები შედის კანონიერ ძალაში. თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემებში ფუნქციონირებს საერო ხელისუფლების ორგანოები, რომლებიც ასრულებენ რელიგიურ ფუნქციებს. მათ შეიძლება მივაკუთვნოთ თეოკრატიულ აღმასრულებელ

ხელისუფლებაში სახელმწიფოთა მეთაურის თანამდებობა, ირანის ხელმძღვანელისა და ვატიკანის მეთაურის გარდა და რელიგიური პოლიცია. თეოკრატიულ სახელმწიფოებში რელიგიის მნიშვნელობა განაპირობებს ასევე ხელისუფლების ისეთი უმაღლესი ორგანოების არსებობას, რომლებიც კოორდინაციას უწევენ რელიგიური გაერთიანებებისა და სახელმწიფოს ურთიერთობებს, როგორცაა მაგალითად ისლამური კულტურის სამინისტრო ირანში. თეოკრატიულ პოლიტიკური სისტემის მექანიზმი პრობლემა სრულად ვერ იქნება გაშუქებული, თუ არ განვიხილავთ თეოკრატიული სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატის შესახებ საკითხს. როგორც აღვნიშნეთ თეოკრატიული პოლიტიკურ სისტემებში ფუნქციონირებენ ისეთი სამთავრობო ან არასამთავრობო ორგანიზაციები, რომლებიც პირდაპირ თუ ირიბად ახორციელებენ სახელმწიფო პოლიტიკის მხარდასაჭერ საქმიანობას მათი ეს ფუნქცია განსაკუთრებით გამოკვეთილია რელიგიურ სფეროში. მათ განეკუთვნება სხვადასხვა საზოგადოებრივი ინსტიტუტები: რელიგიური გაერთიანებები, პოლიტიკური პარტიები, მოძრაობები, საგანმანათლებლო დაწესებულებები, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები და სხვა სტრუქტურები, რომელთა ხარისხობრივი და რაოდენობრივი შემადგენლობა სპეციფიკურია თითოეული სახელმწიფოსათვის. სწორედ ისინი შეადგენენ სახელმწიფოს იდეოლოგიურ აპარატს. სახელმწიფო აპარატისაგან განსხვავებით იდეოლოგიური აპარატი იყენებს არა იურიდიული (სახელისუფლებო - სამართლებრივი) ზემოქმედების საშუალებებს საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე, არამედ იდეოლოგიურს, რაც მდგომარეობს ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი შემეცნების ფორმირებაში სახელმწიფოს საქმიანობისადმი ლოიალური და შემწყნარებელი დამოკიდებულების სულისკვეთებით. ის ხელს უწყობს ხელისუფლების ლეგიტიმურობის მხარდაჭერას, რითაც, საბოლოო ჯამში, უზრუნველყოფს საზოგადოების მართვის მაღალ დონეს. გამომდინარე იქიდან, რომ თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში ხდება სახელმწიფოსა და სასულიერო ფენის შერწყმა, სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატის მიერ შესრულებული ფუნქციები მოცულობითა და მნიშვნელოვნებით, სრულიად არ განსხვავდება სახელმწიფოებრივისაგან. მთლიანობაში, ეს დადის ყველა ინდივიდისა და მათი

ორგანიზაციების მიერ რელიგიური ნორმების მკაცრი და განუხრელი დაცვის უზრუნველყოფამდე.

თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში, სახელმწიფოს ერთ-ერთი ყველაზე მთავარი იდეოლოგიური მოკავშირე არის სასულიერო და რელიგიური საზოგადოება. მათი მჭიდრო ურთიერთქმედება თეოკრატიული სახელმწიფოების არსებით დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს. ამ გარემოებაზე გამახვილებულია ყურადღება პრაქტიკულად ყველა კვლევაში, რომელიც ეძღვნებოდა, როგორც დასავლური, ასევე აღმოსავლური ცივილიზაციების სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიას. სახელმწიფოსა და ეკლესიის პოლიტიკური პარტნიორობა ძალიან ხშირად ორმხრივად სარგებლიანია. ცდილობს აღიარების მიღწევას, სახელმწიფო ხელისუფლება აპელირებას აკეთებს სულიერ ფასეულობებსა და რელიგიურ ტრადიციებზე, რომელთა მატარებელიც არის სასულიერო საზოგადოება. ამიტომ “მიწიერმა სამეფომ” მყარი მდგომარეობის მოსაპოვებლად აუცილებლად უნდა იპოვოს დასაყრდენი “ზეციურ სამეფოში”. სასულიერო საზოგადოება კი ამ თანამშრომლობის წყალობით სახელმწიფო სტრუქტურების და სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებადი მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების მეშვეობით მრევლზე ზემოქმედების დამატებით საშუალებებს იღებს. მას ასევე ეძლევა იურიდიულად გამტკიცებული შეღავათები და უპირატესობები საკუთარი, ხშირად არცთუ მთლად საღმრთო დანიშნულების საქმიანობისათვის. ეს კი საშუალებას აძლევთ შეავიწროვონ კონფესიური კონკურენტები და განამტკიცონ სასულიერო დაწესებულებების მატერიალურ-ფინანსური მდგომარეობა.

ამგვარად, მართებული იქნება მითითებება თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მჭიდრო კავშირზე რელიგიურ გაერთიანებებთან, მაგრამ თვით პოლიტიკური -რელიგიური ხელისუფლების გენეზისი არასწორადაა წარმოდგენილი, რადგან ყველა თეოკრატიული სახელმწიფო არ ჩამოყალიბებულა რელიგიური საზოგადოებებიდან. გაცილებით ხშირად სახელმწიფო თავის თავზე იღებდა რელიგიური ფუნქციების შესრულებას ამის ნათელი ისტორიული მაგალითია ბიზანტია. იმპერატორ კონსტანტინეს მიერ ქრისტიანული რწმენის

მიღებით ქრისტიანული ეკლესია გახდა სახელმწიფო ეკლესია და მრავალი პრივილეგია მიიღო. იმპერატორ კონსტანტინეს და შემდგომ მისი მემკვიდრეების ბრძანებებითა და დეკრეტებით მღვდელმსახურებმა მიიღეს სახელმწიფო სახელისუფლებო უფლებამოსილებები და ჩინოვნიკებად გადაიქცნენ, ეკლესიურ-ტერიტორიული დაყოფა დაემსგავსა ადმინისტრაციულს, სახელმწიფო მოწყობა კი – საეკლესიოს.. თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში არანაკლებ მნიშვნელოვანი როლი ენიჭება აღმზრდელობით და საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფუნქციონირებას. თეოკრატიულ სახელმწიფოში აღზრდისა და სწავლების ფუნქცია ერთ-ერთი ყველაზე პრიორიტეტულია. თეოკრატიული ურთიერთქმედებების წევრთა ცოდნის, ფასეულობითი ორიენტაციებისა და სოციალურ განწყობათა ფორმირებისაკენ არის მიმართული საგანმანათლებლო დაწესებულებების მთელი ქსელი: ეკლესიები, მონასტრები, საღვთისმეტყველო სკოლები და ა.შ. სადაც რელიგიურ -სამართლებრივი აღზრდა იწყება ადრეული ბავშვობიდან და შეიძლება დამთავრდეს ღრმა სიბერეში. რელიგიურ განათლებას და რელიგიურ - ზნეობრივ აღზრდას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ნებისმიერი სახელმწიფოს მორალურ, სოციალურ-სამოქალაქო და კულტურულ ცხოვრებაში. იგი წარმოადგენს მძლავრ ბერკეტს, რომელიც წინ სწევს ადამიანთა ბედს და სახელმწიფოებს, რაც განაპირობებს ცალკეული ერების ბედნიერებას თუ უბედურებას. აღზრდის საკითხი ყველა რელიგიის ერთ-ერთ მაგისტრალურ საკითხად გვევლინება, რადგანაც ყოველი რელიგია სრულყოფილებისა და ბედნიერებისაკენ მიმავალ გზაზე ადამიანის დასადგენად ზეგადმოვევლინა. ადამიანი კი ნამდვილ ბედნიერებას მხოლოდ მაშინ მიაღწევს, თუ სწორი, სრულფასოვანი და ყოველმხრივი აღზრდის მიღების საშუალება ექნება, რის შესაძლებლობასაც, არსებითად, მხოლოდ რელიგია იძლევა. ისლამი ამ თვალსაზრისით ადამიანის ადამიანად, ჩამოყალიბების საოცარი ლაბორატორიაა, რადგანაც ისლამი ზემოთ განხილული მეთოდების გამოყენებით მოწადინებულია ადამიანს თავისი ადამიანობა შეაგნებინოს, გრძნობითი, ინტელექტუალური, სულიერი ღირებულებების მოპოვებისაკენ შეაგულიანოს და სიავეს, ბოროტბას, ამაოებას, უსამართლობასა და სისხლისღვრას განარიდოს, რათა ამგვარად ადამიანი დედამიწის ანგელოზად იქცეს და კეთილ, ჭკვიან, გულიან, გონიერ,

მცოდნე და ღვთისმოსავ ადამიანად ჩამოყალიბდეს. ისეთად, როგორც იყო წინასწარმეტყველი მუჰამედი და როგორებიც იყვნენ მოციქულის ოჯახის წევრები. არც ერთ არაბულ სახელმწიფოში, დღესდღეობით სკოლა არ არის გამოყოფილი ეკლესიისაგან. თეოკრატიულ სახელმწიფოში მიზანმიმართული აღმზრდელობითი საქმიანობა განპირობებულია პოლიტიკურ რელიგიური ხელისუფლების წევრთა რელიგიურად ადეკვატური ქცევის ფორმირების აუცილებლობით და საბოლოო ჯამში, მათი წარმატებული რელიგიურ-სამართლებრივი სოციალიზაციის გარანტს წარმოადგენს. საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რელიგიურ - სამართლებრივ რეგლამენტაციასთან და სამღვდელოების პოლიტიკურ ლიდერობასთან ერთად რელიგიური აღზრდა თეოკრატიული სახელმწიფოს ერთ-ერთ განმსაზღვრელ თვისებად შეიძლება ჩაითვალოს. აღსანიშნავია, რომ ისლამისტი იდეოლოგიები და ფილოსოფოსები ადრეული ასაკიდან იღებდნენ ღრმა რელიგიურ განათლებას, რასაც მომავალში საფუძვლად უდებდნენ საკუთარ შრომებს პოლიტიკისა და რელიგიის დარგში. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ რელიგიურ აღზრდაზე ზრუნვა და რელიგიურ-სამართლებრივი ნორმების ხელშეუხებლად დაცვა შეიძლება საღი აზრის ჩარჩოებიდან ამოვარდეს. რელიგიური კანონების დაცვის უზრუნველყოფა პირადი თავისუფლების დათრგუნვის ხარჯზე, ხორციელდებოდა, რის შედეგადაც, აღზრდის სისტემა და ცხოვრების წესი აღარ ტოვებდა ადგილს პირადი თავისუფლებისათვის.

საზოგადოების წევრთა აზრისა და ინტერესების ერთგვაროვნების შენარჩუნების მიზნით თეოკრატიული სახელმწიფო ხელისუფლება მკაცრად არეგულირებს საინფორმაციო ნაკადებს, რათა არ დაუშვას რელიგიური კანონების საწინააღმდეგო სულ მცირე იდეის გავრცელებაც.

თანამედროვე თეოკრატიულ სისტემებში მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები სახელმწიფოს ხელშია. კერძო ტელე და რადიომაუწყებლობის შექმნა უმრავლეს შემთხვევებში დაუშვებელია. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოებში მკაცრი ცენზურა ბატონობს. მაგალითად, ირანში დასავლური ტელეგადაცემების ნახვის უფლება ეძლევათ მხოლოდ იდეოლოგიური უწყებების

მოხელეებს, ხოლო ვიდეოთექვები იქმნება ისლამური ორიენტაციის სამინისტროს მიერ. აღნიშნული აკრძალვები განსაკუთრებით ეხება ისლამურ სახელმწიფოებს, ამდენად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია განვიხილოთ არაბული ქვეყნების ბეჭდვითი მედიის ძირითადი მიმართულებები, რომლებიც პირობითად იყოფა 4 ძირითად ორგანიზაციულ კატეგორიად: 1. „მობილიზაციური” პრესა, რომელიც არის სახელმწიფოს კონტროლისა და ცენზურის ქვეშ. ამ ტიპის გაზეთები არ აკრიტიკებენ ან ბეჭდავენ ნეგატიურ ინფორმაციას უმაღლეს თანამდებობის პირებზე და ერიდებიან სახელმწიფო პოლიტიკის კრიტიკას. ისინი სახელმწიფო გაზეთებია და მათ შორის არ არის მნიშვნელოვანი განსხვავება. 2. „ლოიალური” გაზეთების უმეტესობას კერძო მფარველები გამოსცემენ და მათ მიერ გადმოცემული ახალი ამბები და კომენტარები ლოიალური და სახელმწიფოს მხარდამჭერია. ეს არის თავშეკავებული კრიტიკა, ადრესატის გარეშე, რომლის მიზანია საზოგადოებრივი უკმაყოფილების შესუსტება და რადიკალური ძალების ნეიტრალიზება. ასეთი სახის ბეჭდვითი მედია არის მონარქიული მმართველობის სახელმწიფოში (საუდის არაბეთი, ბაჰრაინი, კატარი, ომანი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები) და პალესტინაში. 3. „განსხვავებული” თავისი შინაარსით, სტილით და პოლიტიკური ორიენტაციით ის მკვეთრად განსხვავებულია. ასეთი სახის გაზეთები ძირითადად კერძოა და მათში მოცემულია სახელმწიფოს მძაფრი კრიტიკა. ამ ტიპის პრესის ნათელი მაგალითი იყო ლიბანი, XXI საუკუნეში კი მაროკო, ქუვეითი და იემენი. ამ გაზეთების უკან დგანან პოლიტიკური პარტიები. 4. „გარდამავალი” ამგვარი პრესის სტრუქტურამ ბოლო წლებში მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადა. ის არის დისკუსიების საგანი ქვეყანაში. ასეთი გაზეთების ნაწილი სახელმწიფო, ნაწილი კერძო, ხოლო ნაწილი პოლიტიკური პარტიების საკუთრებაშია. იგრძნობა საკუთარი აზრის გამოხატვის თავისუფლება, მაგრამ ის შეზღუდულია სახელმწიფო კონტროლის მექანიზმებით. კანონი აძლევს სახელმწიფოს უფლებას განახორციელოს ჟურნალისტთა და გამომცემელთა საწინააღმდეგო ქმედებები. ხშირია აღნიშნული დავების სასამართლო განხილვები. ასეთი ტიპის პრესა არის ეგვიპტეში, იორდანიაში, ტუნისსა და ალჟირში.

არაბულ სამყაროში სახელმწიფო სხვადასხვა გზით ახდენს გავლენას ბეჭდვით მედიაზე, მაგალითად ომანში უშუალოდ სახელმწიფოს მეთაური ხვდება მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების მთავარ რედაქტორებს და აფიქსირებს ხელისუფლების პოზიციას ამა თუ იმ შიდა რელიგიურ და საერთაშორისო პრობლემებზე, ამ საკითხებს ეხება, აგრეთვე რადიოთი და ტელევიზიით გამოსვლისას. ზემოქმედების აქტიური იარაღია ადგილობრივი მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების, სახელმწიფო დაფინანსება. არაბული მასობრივი საინფორმაციო საშუალებების, სახელისუფლებო, სტრუქტურებისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების წარმომადგენლებს შორის ურთიერთობა დრამატულად ვითარდება. არაბულ სამყაროში ჟურნალისტობა ითვლება ერთ-ერთ ყველაზე საშიშ პროფესიად, ჟურნალისტების მკვლელობით პირველ ადგილას არის ერაყი, სადაც ამ ფაქტებმა 88,57 %-ს მიაღწია. შემდეგ მოსდევს სომალი- 5,71 %, სუდანი და იემენი – 2,86 %. არაბულ ქვეყნებში ხშირია ჟურნალისტთა დაპატიმრების შემთხვევები. ამ ინდიკატორით ყველაზე მაღალი მაჩვენებლები აქვთ ეგვიპტეს და იემენს (თითოეულს 17,59 %) შემდეგ მოდის ალჟირი და ერაყი. ჟურნალისტები გასამართლების ყველაზე მეტი შემთხვევა დაფიქსირებულია ალჟირში (50,68 %), შემდეგ ეგვიპტესა (13,15 %) და იემენში (8,78 %). რაც შეეხება ჟურნალისტების მძევლად აყვანას, აქაც პირველ ადგილზეა ერაყი 50%. შემდეგ მოდის პალესტინა 25%, იემენი 18,75% და სუდანი 6,25%. დანარჩენ არაბულ ქვეყნებში არ არის დაფიქსირებული ასეთი ფაქტები. არაბულ ქვეყნებში შეინიშნება აგრეთვე ჟურნალისტებზე ფიზიკური ძალადობის ფაქტები და ამ ინდიკატორით ყველაზე მაღალი მაჩვენებელი აქვს ეგვიპტეს (40,86 %). შემდეგ მოდის ერაყი და იემენი (13,98 % თითოეულში), პალესტინა (9,68 %), იორდანია და სომალი (3,23 % თითოეულში). ჟურნალისტთა გასამართლების ყველაზე მეტი დაფიქსირებულია ალჟირში (50,68 %). მას მოსდევს ეგვიპტე (13,5 %) და იემენი (8,78 %). ამ ინდიკატორით ყველაზე დაბალი მაჩვენებელი აქვთ სუდანს, საუდის არაბეთსა და იემენს. ჟურნალისტთა გასამართლების ფაქტები არ არის დაფიქსირებული არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში, სომალიში, ქუვეითში, პალესტინაში, ომანსა და კატარში. არაბულ ქვეყნებში ხშირია გაზეთების მასობრივი დახურვის ფაქტები. ამ ინდიკატორით ყველაზე მაღალი

მაჩვენებელი აქვს ერას (38,46 %), რომლის შემდეგ მოდის იემენი (30,78 %) (20, 84-88)

ეგვიპტე გამოირჩევა პრესის ცენზურის მაღალი მაჩვენებლებით მას მოსდევს კატარი, სუდანი, ტუნისი და სირია. პრესის თავისუფლების ინდექსით ახლო აღმოსავლეთში პირველ ადგილზეა ქუვეითი (ისრაელის შემდეგ). მაროკოში ოფიციალურად ცენზურა გაუქმდა მხოლოდ 1977 წელს, მაგრამ ხშირად ხორციელდება ადმინისტრაციული სანქციები მემარცხენე გაზეთების მიმართ. ტუნისში უცხოური გაზეთების შემოტანა საერთოდ აკრძალურია. ხოლო ადგილობრივი პრესა, ანალიტიკოსების აზრით, აშკარად პროსამთავრობოა. ერთადერთი პარტია, რომლის საქმიანობაც შუქდება პრესაში, არის „დემოკრატიული კონსტიტუციური გაერთიანება“. მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები ფართოდ და მიზანმიმართულად გამოიყენება ხელისუფლების მიერ თავისი იდეებისა და პოლიტიკური კურსის პროპაგანდისათვის.

ჟურნალისტების უფლება მოიპოვონ ინფორმაცია კონსტიტუციურად განმტკიცებულია მხოლოდ 5 არაბულ ქვეყანაში: ალჟირში, ეგვიპტეში, იორდანიაში, სუდანსა და იემენში. არის გარკვეული შეზღუდვები ინტერნეტის დოკუმენტაციაზე, განსაკუთრებით ლიბიაში საუდის არაბეთსა და კატარში. 2008 წლის 31 ივლისს საუდის არაბეთის კომუნიკაციებისა და საინფორმაციო ტექნოლოგიების სახელმწიფო კომისიამ დაჰრანში დახურა ელექტრონული საიტი. სპარსეთის ყურის ყველა არაბულ მონარქიაში პასუხისმგებლობა ეკისრება მთავარ რედაქტორს ან გაზეთის მფლობელს, რომელიც შეიძლება დაჯარიმდეს ან შეჩერდეს გაზეთის გამოცემა. კატარში იკრძალება მატერიალური დახმარების მიღება უცხოეთიდან, რათა გამოირიცხოს გარე ძალების მიერ კატარის პრესის გამოყენება პირადი ინტერესებისათვის. (20, 84-88) ისლამურ სახელმწიფოებში, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები ინფორმაციის მიწოდებისას, ორ საწინააღმდეგო მიმართულებას განეკუთვნებიან:

1. მოკლედ და დინამიურად გადმოსცემენ მშრალ ფაქტებს.

2. აქტიურად არიან დაკავებული რელიგიური თუ პოლიტიკური პროპაგანდით. არსებობს ახალი ამბების არაბული სააგენტო, რომლის წევრიც არის თითქმის ყველა არაბული ქვეყანა. ამდენად, მრავალფეროვანი ინტერესების ჩამოყალიბებისათვის პირობების არარსებობა, სახალხო და პარტიული წარმომადგენლობითი ორგანოების სისუსტე განაპირობებს მთლიანად თეოკრატიული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის განუვითარებლობას. თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში არ არსებობეს სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი პოლიტიკური ურთიერთობების მონაწილეები. პოლიტიკური პარტიების შექმნა კატეგორიულად იკრძალება. პროფკავშირები, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობები და ორგანიზაციები, თუკი არსებობენ მხოლოდ სახელმწიფოს დაჟინებული მეურვეობის ქვეშ და მოქმედებენ მხოლოდ სახელმწიფო კურსთან მიმართებაში. თანამედროვე თეოკრატიული სახელმწიფოებისათვის დამახასიათებელია საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ორგანიზაციები და მოძრაობები, რომლებიც ხელს უწყობენ მთავრობას რელიგიურ-სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციის უზრუნველყოფაში. ირანში ამგვარი საქმიანობით არის დაკავებული ისლამის რევოლუციის დამცველთა კორპუსი, საუდის არაბეთში რწმენისა და ზნეობის დაცვის ლიგა.

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოში მოქმედი ხელისუფლების თეოკრატიული ორგანიზაციის თავისებურებათა ანალიზის შეჯამებისას აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ მისი დამახასიათებელი ნიშნები არ იძლევა საშუალებას თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა მოვიაზროთ, როგორც სხვა პოლიტიკური სისტემის ერთ-ერთი განშტოება. ჩვენი აზრით, თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა ცალკე მდგომი სრულებით ჩამოყალიბებული ერთ-ერთი ტიპია პოლიტიკური სისტემისა და მის დამახასიათებელ ნიშნებად უნდა მივიჩნიოთ მმართველობის დამოუკიდებელი ფორმა, სახელმწიფო სუვერენიტეტის წყარო, სახელმწიფო ხელისუფლებისა და მმართველობის უმაღლესი ორგანოების ფორმირების განსაკუთრებული წესი, მათი კომპეტენციები, რომლებიც შეზღუდულია რელიგიური დოგმებით, მათი განსაკუთრებული შემადგენლობა და სხვა. ამდენად, თეოკრატიულ პოლიტიკურ

სიტემას დასრულებული სახე აქვს მაშინ, როდესაც პოლიტიკური და რელიგიური ხელისუფლება თანხვედრია. შესაბამისად თეოკრატიული სახელმწიფო არის ხელისუფლებრივი ურთიერთობათა ორგანიზაციური სისტემა, რომელშიც პოლიტიკური სისტემა ყალიბდება რელიგიურ-სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციის პროცესში.

2.2 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ – რელიგიური და სოციალურ – ფსიქოლოგიური ასპექტები

სოციალურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რელიგიურ - სამართლებრივი რეგლამენტაცია, თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის რეგულატიური ურთიერთობების ერთ-ერთ კომპონენტს შეადგენს, სამართლებრივი ტიპის რეგულატიური კავშირების თავისებურებები აისახება თეოკრატიული ხელისუფლების სისტემაში, რადგან თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში რელიგიური ნორმები არეგულირებს საზოგადოებრივ ურთიერთობის ყველა სფეროს და მიმართულებას, თეოკრატიულ საზოგადოებაში მიღებული ყველა კანონი, თუ სხვა ნორმატიული აქტები გაჯერებულია რელიგიური შინაარსის მქონე პარადიგმებით, რის გამოც მათ თავისუფლად შეიძლება ვუწოდოთ რელიგიურ -სამართლებრივი ნორმები, რომლებიც არეგულირებენ საზოგადოებრივ ურთიერთობის იმ სფეროებს, რომლებიც ფორმირდებიან ცალსახად თეოკრატიული მიმართულებით. აღსანიშნავია, რომ კანონები, რომლებიც არ შეესაბამება თეოკრატიულ ნიმუშებს, თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში “მკვდარ სიტყვად” რჩება და არ ხდება მისი გამოყენება შესაბამის საკანონმდებლო სივრცეში. ხოლო ნორმები, რომლებიც პასუხობენ თეოკრატიულ მისწრაფებებს, რელიგიურ-პოლიტიკურ ხელისუფლებაში ამაღლებულ და დომინირებულ მნიშვნელობას იძენენ. რელიგიური დებულებების შინაარსი, საშუალებას იძლევა თეოკრატიული კონტექსტი მოიძებნოს იქ, სადაც ის აშკარად არ არსებობს. მაგალითად, “ჯიჰადი” შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საომარი მოქმედებების წარმართვა მუსულმანური რელიგიის დასაცავად და გასავრცელებლად, და ასევე როგორც პიროვნების შინაგანი სრულყოფა ღმერთისაკენ მიმავალ გზაზე. „ჯიჰადი“ არაბულად სასიკეთო საქმის აღსასრულებლად გაწეულ გარჯასა და მცდელობას ნიშნავს, მაგრამ რადგანაც ომში მონაწილეობა და მტერზე თავდასხმა ჯიჰადის ერთ-ერთი საგრძნობი და ყველასათვის გასაგები ასპექტია, ამან გამოიწვია ის, რომ მუსლიმები სიტყვა „ჯიჰადს“ სწორედ ამ მნიშვნელობით გამოიყენებდნენ და დროთა განმავლობაში,

„ჯიჰადის“ აღნიშნული აზრით გამოყენების შედეგად თანდათანობით, სიტყვა „ბრძოლის“ და „თავდასხმის“ აღმნიშვნელად იქცა. თუმცა, დღესაც ისევე, როგორც წარსულში, ლიტერატურაში „ჯიჰადი“ ბრძოლის მნიშვნელობით ესმით და მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა ანუ მცდელობა და გარჯა თითქმის აღარავის ახსენდება. ასეთ ვითარებაში შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ერთ-ერთმა ასპექტმა ძირითადი მნიშვნელობის ადგილი დაიკავა და ეს მნიშვნელობა დაავიწროვა. სიტყვა „ჯიჰადი“ ყურანის აიებში შემდეგი მნიშვნელობით გამოიყენება:

- ა. გარჯა და მცდელობა
- ბ. მიწიერ ვნებებთან და ხორციელ სურვილებთან დაპირისპირება.
- გ. თავდაცვა სარწმუნოების მტერთა გეგმებისა და საქმეების წინააღმდეგ.

ჯიჰადი ისლამის თვალთახედვით, არსებითად, სამართლიანობის დასამკვიდრებლად და ჩაგვრისა და ტირანიის აღმოსაფხვრელად გამოიზნული პრევენციული ზომაა და ის არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს უდანაშაულო ადამიანის სიცოცხლის ხელყოფას, მისთვის ქონების წართმევას ანდა რომელიმე ქვეყნის მიმართ აგრესიას. რადგანაც თვითონ ბრწყინვალე მუჰამადი ერთგან გვიბრძანებს: „ყველაზე დიდი ჯიჰადი ისაა, ადამიანმა დილით გაიღვიძოს და ვინმეს დაჩაგვრის წადილი არ ჰქონდეს“ (6, 32-33) ამასთან. ხშირად საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რელიგიურ-სამართლებრივი რეგულირება ზემოთმითებული გარემოებების გამო შეიძლება ჩიხში შევიდეს, რადგან თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე უმრავლეს სახელმწიფოებში არ არის სათანადოდ განვითარებული სამართლებრივი სისტემები და შესაბამისად საკანონმდებლო ბაზა, ახლო აღმოსავლეთის უმრავლესი სახელმწიფოები ათწლეულების განმავლობაში განიცდიდნენ ევროპული და ამერიკული სამართლებრივი სისტემების ზეგავლენას, დამოუკიდებლობის მიღწევისთანავე ამ ქვეყნებმა უარი განაცხადეს დასავლური სამართლებრივი ნორმების გამოყენებაზე ეროვნულ კანონმდებლობაში, მაშინ როდესაც საკუთარი კანონმდებლობა არ გააჩნდათ. აღნიშნული საკანონმდებლო ხარვეზი შეივსო რელიგიური ნორმებით, მაგრამ მხოლოდ რელიგიური ნორმები,

სათანადოდ ვერ უზრუნველყოფს საზოგადოებრივი ურთიერთობების ჯეროვან, ყოველმხრივ და სრულყოფილ რეგულირებას. აღნიშნული მოვლენა აიხსნება იმით, რომ ზოგიერთ რელიგიურ ნორმას გააჩნია ისტორიული ვითარებით მოძველებული არქაული ხასიათი, რომელმაც თანამედროვე პერიოდისთვის სრულიად დაკარგა აქტუალობა, ხოლო ზოგიერთი ნორმის ცხოვრებაში რეალიზება კი ეწინააღმდეგება არა მარტო თანამედროვე ცივილიზაციაში დამკვიდრებულ ქცევის ნიმუშებს, არამედ საერთაშორისო სამართლის ნორმებსაც. აქედან გამომდინარე წარმატების მქონე იქნება მხოლოდ იმ სახელმწიფოს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა, რომლის საკანონმდებლო ბაზა ჰარმონიულად იქნება გაჯერებული, როგორც რელიგიური ასევე საერო სამართლის დებულებებით, რის შედეგადაც რელიგიური ნორმები შეიძენენ უფრო მოდერნისტულ და თანამედროვე ხასიათს მათი პირველადი შინაარსის დაურღვევლად. რელიგიურ ნორმათა უმეტესობა მიმართულია ადამიანის შინაგანი და სულიერი ცხოვრების სრულყოფისაკენ. მთავარ მარეგულირებელ საშუალებებად ადამიანური ყოფის შიდა პრობლემებში ჩაკეტილი რელიგიური ნორმების გამოყენება, საბოლოო ჯამში, განაპირობებს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის განვითარების დაბალ დონეს. ადამიანთა გარე საქმიანობას, რაც დაკავშირებულია, როგორც აუცილებელ სოციალურ-პოლიტიკურ, აქტივობასთან, თეოკრატიაში აქტუალური მნიშვნელობა არ ენიჭება. რელიგიურ-პოლიტიკური მითითებების განუხრელად შესრულებამ და ეკონომიკის, პოლიტიკის, მეცნიერების და კულტურის საკითხებისადმი ინდიფერენტულმა მიდგომამ, შეუძლებელია სტიმული მისცეს სოციალური ცხოვრების მოცემულ სფეროების განვითარებას, რის შედეგადაც სახელმწიფოს თეოკრატიული პოლიტიკური და სამართლებრივი სისტემა არ მიეკუთვნება პროგრესულ სისტემებს, მათ არ ძალუძთ რაციონალურად, ლოგიკურად, და ადეკვატურად დაარეგულირონ მათ წინაშე მდგომი საზოგადოებრივი ურთიერთობები. ამრიგად, თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში ხელისუფლების ნებისმიერი გამოვლინება შეზღუდულია რელიგიური ნორმების უზენაესობით და უპირატესობით სხვა კანონებთან მიმართებაში, სახელმწიფოს ადმინისტრაციული აპარატი გადასულია რელიგიურ - სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციაზე

და მის ცხოვრებაში გატარებაზე. ამით თეოკრატიული სახელმწიფო გარკვეულწილად ემსგავსება სამართლებრივ სახელმწიფოს, სადაც კანონის უზენაესობა გარანტირებული და უზრუნველყოფილია. ამდენად, მიგვაჩნია, რომ სამართლებრივი სახელმწიფოს უმნიშვნელოვანესი ინსტიტუტი – კანონის უზენაესობა პირველად თეოკრატიაში იქნა განმტკიცებული. “ისლამური მმართველობა ეს არის კანონის მმართველობა”, – ამტკიცებდა აიათოლა ჰომეინი, – „მთავრობა თავისთავად არაფერს ნიშნავს, ის მხოლოდ კანონების შესასრულებელი იარაღია”. (88, 21) ნიშანდობლივია, რომ აიათოლა ჰომეინი „კანონის მმართველობაში,” სწორედ რელიგიური მნიშვნელობის საკანონმდებლო აქტს გულისხმობდა.

საერო სამართალი, ღვთიური კანონისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი მოიცავს სუბიექტურ - პიროვნულ, თავისუფალ - ნებელობით მნიშვნელობებს. როცა საუბარია სამართალზე, იგულისხმება ქცევის შესაძლებლობა, რომელიც შეფარდებულია, არა მხოლოდ საყოველთაო აუცილებლობასთან, არამედ პიროვნების პირად ინტერესებთან, მის თავისუფლებასთან. სამართალი დაკავშირებულია ნება – სურვილის გამოვლინებასთან და ვარაუდობს ისეთ ქცევას, რომელიც ეფუძნება პირადი არჩევანის თავისუფლებას, და კანონის აუცილებლობის დაცვას. საერო სამართლის სისტემას ახასიათებს მუდმივი ცვლილება, განახლება და მოდიფიკაცია. მაშინ როდესაც რელიგიური კანონების გადასინჯვა ფაქტობრივად არ ხორციელდება, ხოლო ცვლილებებისა და დამატებების შეტანა მეტად გართულებული გზებით ხდება. ადამიანი სამართლებრივ სახელმწიფოში არის სამართლის შემოქმედების არა ობიექტი, არამედ სუბიექტი. მისი ძირითადი უფლებები და თავისუფლებები უმაღლეს ფასეულობას წარმოადგენს. თეოკრატიული სახელმწიფო განასახიერებს ცხოველქმედების სტანდარტების მუდმივობასა და უცვლელობას, რომელიც კოსმოსის საყოველთაო წესრიგიდან მომდინარეობს. ინდივიდი და საზოგადოება განიხილება, როგორც ღვთიური ძალების დამატება და არ გამოიყოფა ბუნების სამყაროსაგან, რაც თავის მხრივ, მთლიანად ემორჩილება ღვთიური კანონის აუცილებლობას. საბოლოო ჯამში, ადამიანი არ არის მიჩნეული, როგორც გონების

და თავისუფალი ნების მქონე, საკუთარი ბედის შემოქმედი, რომელსაც იმის უნარიც კი არ შესწევს, რომ სამართალი შექმნას. თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში ადამიანებს რჩებათ უფლება ახსნან ღვთიური კანონები ან მაღალი რელიგიური წოდების ფლობის შემთხვევაში, დაადგინონ ქცევის ახალი წესები, მაგრამ მხოლოდ ღვთიური წესების განუხრელი დაცვით. ადამიანთა მიერ ქცევის ისეთი ნორმების დადგენა, რომლებიც არ არის განპირობებული ღვთიური ლეგიტიმაციით, გახდა არა მარტო სამართლებრივი, არამედ საერო სახელმწიფოს შექმნისაკენ გადადგმული უდიდესი ნაბიჯი, რადგან სათავე დაუდო საზოგადოების სეკულარიზაციის პროცესს. “სეკულარიზაცია, – წერს ცნობილი ამერიკელი თეოლოგი ჰარვი კოკსი, – არის ადამიანის გათავისუფლება რელიგიური და მეტაფიზიკური სისტემების მეურვეობსაგან, მისი ინტერსების შეცვლა: ის ზურგს აქცევს სხვა სამყაროებს და მიმართავს ამ სამყაროს”. (135, 33) სახელმწიფოში, სადაც არაა გამოკვეთილი რელიგიური ტენდენციები, თეოკრატიულისაგან განსხვავებით, სოციალური მოწყობის ფუძემდებლური პრინციპები, ნორმები და ფასეულობები არ ითვლება იმთავითვე ღვთისაგან ბოძებულად და აქედან გამომდინარე – მარადიულად და უცვლელად. ის შეიძლება გადაიხედოს, შეიცვოს, თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ფასეულობით-ნორმატიული სისტემა ადამიანთა ქცევასა და აზროვნებაში რელიგიური განწყობების დომინირებას ემყარება. თეოკრატიული საზოგადოების მთავარი ორიენტირები და სოციალური რეგულატორები არის რელიგიური იდეალები და ქცევის მოდელები, რომელთა ცვლილებასაც ტაბუ აქვს დადებული.

სეკულარიზმისა და შესაბამისად რელიგიის სეკულარიზაციის ანალიზი მეცნიერების ერთ-ერთ ყველაზე უფრო ცოცხალ პრობლემას წარმოადგენს, ამასთან, არსებობს მოსაზრება, რომ მართალია, ღმერთი სამყაროს შემოქმედია, მაგრამ იმავე ღმერთმა საკუთარი თავისა და საზოგადოების განკარგვის სადავეები მთლიანად ადამიანს მიანდო. აქედან გამომდინარე, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გაბატონებული კანონი მხოლოდ კაცის ფიქრიდან წარმომდგარი ადამიანური კანონია, რელიგიისათვის დარჩენილ ერთადერთ სამფლობელოდ კი

მარტოოდენ ადამიანის პიროვნული დაინტერესებაა გვევლინება. ამ აზრის საპირისპიროდ, აღსანიშნავია, რომ რეალურ სამყაროს ღმერთი სჭირდებოდა და სჭირდება, როგორც წარსულში (მარადისობაში), ასევე ახლაც (მყოფადში). მკვლევართა განმარტებით, სიტყვა „სეკულარ“, ამ ქვეყანას, სააქაოს, წუთისოფელს ნიშნავს და საიქიოს, ზესთასოფლის, იმქვეყნიური ცხოვრების მეწყვილეა. სეკულარიზაცია მყარდება მაშინ, როდესაც რელიგია, მთელი თავისი გამოვლინებებით – სიმბოლოებით, სწავლებებითა და კლერიკალური ინსტიტუტებით – მთლიანად ვარდება საზოგადოებრივი კონტექსტიდან და მისი მნიშვნელობა და ავტორიტეტი ერთიანად ეცემა. ამდენად, ჩვენი აზრით 1. სეკულარიზმი ჩნდება მაშინ, როცა ადამიანთა ყურადღება არამატერიალური საკითხებიდან მთლიანად ამქვეყნიური ცხოვრების საჭიროებაზე გადადის. 2. როცა რელიგია იკეტება შინაგან ჩარჩოებში, აღარ ერევა ცხოვრების საზოგადოებრივ მხარეებში და საზოგადოებას აღარ მოიცავს, ეს ვითარება სეკულარიზმის დამყარებას იუწყება. 3. როცა ცოდნა, ქცევა და სხვა ინსტიტუტები, რომლებიც ერთ დროს ღვთის ძლევამოსილებაზე დაფუძნებულ ინსტიტუტებად განიხილებოდა, ადამიანის შექმნილ და მისი პასუხისმგებლობის ქვეშ მყოფ ცხოვრებისეულ გამოვლინებებად აღიქმება, მაშინ სეკულარიზმი დამყარდება. და როცა რომელიმე საზოგადოება მოსწყდება ტრადიციულ ღირებულებებსა და ქცევის ნორმებს და სიახლეთა თუ ცვლილებათა მიღებისას მხოლოდ გონებითა და გამორჩენის წადილით იხელმძღვანელებს, სეკულარიზმი მაშინ გამოჩნდება.

სეკულარიზმმა, როგორც ისტორიულმა პროცესმა, დასავლურ სამყაროში არსებობის ორი ეტაპი გაიარა. 1. ტერმინის სპეციფიკური და პენიტენციური აზრი და შინაარსი, რომელიც თავიდან ვესტფალის 1648 წლის ხელშეკრულებაში გამოიყენეს და რომლითაც იმ მიწა-წყალთა არასასულიერო, პოლიტიკური ძალებისათვის გადაცემას აღნიშნავდნენ, რაც ადრე ეკლესიის ხელში ექცეოდა. აქედან გამომდინარე ხალხი მაშინ სეკულარიზებულ მონასტერზე (ანუ ეკლესიის ქონებრივი დაქვემდებარებიდან გამოსულ მონასტერზე) საუბრობდა. 2. ტერმინის ზოგადი და საზოგადოებრივი აზრი, რომელიც სხვადასხვა დროს,

განსაკუთრებით კი რენესანსის ეპოქიდან სხვადასხვა შინაარსობრივი აქცენტებით იტვირთებოდა, მათ შორის, იგი გულისხმობდა ხალხისა და საზოგადოების მსახური მღვდლების გაცალკევებას იმ მღვდელთაგან, რომლებიც მხოლოდ ეკლესიის სამსახურში იდგნენ; რელიგიისა და პოლიტიკის გამიჯვნას, ხელისუფლების გაბატონებას ეკლესიაზე, რელიგიის გაუქმებასა და დამახინჯებას, რელიგიისა და მეტაფიზიკური სწავლებების უარყოფასა და განდევნას. (6, 92,102)

თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში რელიგიური ხელისუფლებით ხორციელდება პოლიტიკური ხელისუფლების შეკავება და გაწონასწორება, რაც ისტორიულად ასრულებდა და კვლავაც ასრულებს შესამჩნევ დადებით როლს საზოგადოების პოლიტიკურ სისტემაში. რელიგიური ლიდერები და ეკლესია, რომელთაც სამყაროში ამკვიდრებენ სულიერების, მაღალი ზნეობისა და მორალის ნიმუშები, არაერთხელ გამოსულან სახელმწიფო ხელისუფლების თვითნებობის, ძალადობის და ტერორის წინააღმდეგ. ეს განსაკუთრებით ახასიათებს აბსოლუტიზმის პერიოდს, როცა მეფის ხელისუფლებისათვის წინ აღდგომა შეეძლო მხოლოდ ეკლესიას. თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში, ისევე როგორც სამართლებრივ სახელმწიფოში, დიდია მოსამართლის როლი. პირები, რომლებიც დაკავებულნი არიან დავების გადაწყვეტით, საზოგადოების ყველაზე ავტორიტეტულ წევრებს წარმოადგენენ. მათი გადაწყვეტილებები კი, რომლებიც განმტკიცებულია ღმერთის სანქციით, პრაქტიკულად უსიტყვოდ სრულდება. სასამართლო ხელისუფლების მაღალი ავტორიტეტი განპირობებულია მისი, როგორც ღმერთის მიერ დადგენილის გაგებით. გვაროვნული კავშირების და სახელმწიფოების თეოკრატიული ლიდერები, რომლებსაც ღმერთებად ან ღმერთის მემკვიდრებად მიიჩნევენ, თავის თავში აერთიანებდნენ მართვისა და სასამართლოს ფუნქციებს. შესასრულებელი მოვალეობები განიხილებოდა ღმერთების ფუნქციების ანალოგიურად. თანამედროვე თეოკრატიულ სახელმწიფოს, ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის 170-ე მუხლში მითითებულია, რომ „მოსამართლეები ვალდებული არიან თავი შეიკავონ იმ კანონპროექტების და დადგენილებების, აგრეთვე ისეთი საქმიანობის განხორციელებისგან, რომელიც ზიანს აყენებს ისლამურ ტრადიციებს (227, 55-56) ანუ ისლამური რელიგიის ნორმებს. სეკულარიზაციისა და სამართლებრივი

სახელმწიფოს მშენებლობაში საკმაოდ დიდი როლი შეასრულა ქრისტიანულმა რელიგიამაც. ქრისტიანობა იყო, ერთ-ერთი პირველი სარწმუნოება, რომელიც არა თუ პრეტენზიას არ აცხადებდა სახელმწიფო სტატუსზე, არამედ თავდაპირველად ოპოზიციამიც კი ედგა ხელისუფლებას. თუ განვიხილავთ დასავლეთ ევროპას, სადაც ჩამოყალიბდა საერო და სამართლებრივი სახელმწიფოს კონცეფცია, ძველი საბერძნეთსა თუ რომში ყველა ქრისტიანობამდელი რელიგია სახელმწიფოებრივი იყო. უმნიშვნელოვანეს ნორმათა შორის, რომელთა რეალიზაცია მოითხოვდა სახელმწიფოს სამართლებრივი და საერო დადგენას, მიეკუთვნება: “მიეცით კეისარს კეისრისა და ღმერთსა ღმრთისა”, “მეუფება ჩემი არ არის ამქვეყნიური”, (13, 11, მათე 6.24, ლუკა 16.3) “არა ხამს მსახურებად ორის ღმერთისა?” (13, 49 მათე 22.21, მარკოზი 12.17) ღრმა აზრია ჩადებული პავლე მოციქულის სიტყვებში, რომელიც მოუწოდებდა მორწმუნეებს აბრაამის მიერ მოცემულ კანონზე მაღლა დამდგარიყვნენ და მიეღოთ იესო ქრისტეს მიერ მოტანილი მაღლი, რწმენით გამართლება გახდა პროტესტანტული რელიგიის ცენტრალური დოგმატი. იქიდან მომდინარეობდა ღვთის წინაშე ყველა მორწმუნის თანასწორობის მოთხოვნა, ეკლესიის შუამავავლური მისიის უარყოფა ადამიანთა გადარჩენაში და მღვდელმსახურების გამარტივება. რეფორმაციამ დაარღვია რომის კათოლიკური ეკლესიის საუკუნეობრივი თეოკრატიული სიმტკიცე, რაც ღვთიური კანონის ნორმებს ემყარებოდა და შექმნა დასავლეთ ევროპაში საერო და სამართლებრივი სახელმწიფოს პრაქტიკული რეალიზების პირობები. იესო ქრისტესა და პავლე მოციქულის სიტყვები შეიცავს სახელმწიფოს მეურვეობისაგან თავისუფალი სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ლეგიტიმაციას, რომელიც არ არის შებოჭილი ღვთიური კანონის მკაცრი რეგლამენტაციით. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოს სისტემური გაგება ადეკვატურად ასახავს ისტორიაში არსებული თეოკრატიული სახელმწიფოების კანონზომიერებებს და საერთო ნიშნებს, რაც მის უცილობელ ღირსებას წარმოადგენს, მაგრამ მთელი თავისი არსით პოზიტივისტურია. თეოკრატიული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის სისტემურ გაგებაში გამოხატული თვისებები მის გარეგნულ მხარეს მოიცავს. ისინი ახასიათებენ რელიგიურ - პოლიტიკური ურთიერთობების, მხოლოდ ხილულ, ქცევით ასპექტებს ისე, რომ

საერთოდ არ ეხებიან მათ შინაგან, ფსიქოლოგიურ მხარეს. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოსათვის, სადაც ადამიანთა ცხოვრებას რელიგიური იდეოლოგია განსაზღვრავს, რელიგიურ - პოლიტიკური ურთიერთობების სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტების უყურადღებოდ დატოვება დაუშვებელია, რადგან თეოკრატიული სახელმწიფოს შინაგანი თვისებების კვლევაში ცენტრალური ადგილი უნდა დაეთმოს რელიგიური იდეოლოგიის ანალიზს, ასევე თეოკრატიული ხელისუფლებრივი ურთიერთობის მონაწილეთა ინდივიდუალური ცნობიერების თავისებურებათა განხილვას. აღნიშნული საკითხების გადასაჭრელად ყველაზე შესაფერისად მიგვაჩნია სოციალურ-ფსიქოლოგიური მეთოდის გამოყენება.

თეოკრატიული სახელმწიფოს კვლევაში სოციალურ - ფსიქოლოგიური მეთოდის არჩევა გამოწვეულია, არა მხოლოდ შემეცნებითი მიზანშეწონილობით, არამედ აუცილებელი პრაქტიკული სარგებლობის მომტანი დასკვნებით, რადგან ჩვენი აზრით სახელმწიფოსა და სამართლის შესწავლა უნდა იყოს პრაგმატისტული. სახელმწიფოს სოციალურ-ფსიქოლოგიური ანალიზი საშუალებას იძლევა წამოჭრას რიგი მნიშვნელოვანი სამეცნიერო პრობლემები, რომლებიც ჩრდილში რჩებიან შემეცნების სხვა მეთოდების გამოყენების შემთხვევაში, და მოხდეს მათი პრაქტიკაში გადაწყვეტა. ამ პრობლემებს შეიძლება მივაკუთვნოთ პიროვნების, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ურთიერთობათა თავისებურებები, განხილული ცალკეული პიროვნებებისა და სოციალური ჯგუფების მოთხოვნილებათა, მოტივაციათა და ფასეულობათა პრიზმაში, სახელმწიფო ცნობიერების პრობლემა, იდეოლოგიის მიერ სახელმწიფო ცხოვრებაზე გავლენის პრობლემა და ასევე ინფორმაციები, მთლიანობაში და სახელმწიფოს არსებობის სხვა მნიშვნელოვანი საკითხები.

აღსანიშნავია, რომ სახელმწიფოსა და სამართლის ფსიქოლოგიური კვლევა რუსული იურიდიული აზრის უშუალო გავლენით განვითარდა და მის ერთ-ერთ ფასეულ და ორიგინალურ მიღწევას წარმოადგენს. ამ ტრადიციას სათავე დაუდო ნ. კორკუნოვმა, რომელმაც სახელმწიფოსა და სამართლის წარმოშობა დაუკავშირა იმ ადამიანის ფსიქიკურ განცდებს, რომელმაც გაიცნობიერა თავისი

დაქვემდებარებული მდგომარეობა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების განსაზღვრული წესრიგის დაცვის აუცილებლობა. სახელმწიფო კორკუნოვისათვის არის “საზოგადოებრივი კავშირი”, (136, 23-24) განპირობებული “სახელმწიფოზე დამოკიდებულების ცნობიერებით”. არსებითად განავითარა კვლევები ამ მიმართულებით ლ. პეტრაჟიციმ, რომელმაც შეიმუშავა სამართლისა და სახელმწიფოს ფსიქოლოგიური ანალიზისათვის აუცილებელი სამეცნიერო-მეთოდოლოგიური ბაზა. პეტრაჟიციის მიხედვით, სამართალი ობიექტურად არსებულ სოციალურ მოვლენას კი არ წარმოადგენს, არამედ განსაკუთრებული სახის ფსიქიკურ მოვლენას, რომელიც ადამიანის ფსიქიკური განცდების, ანუ ემოციების ნაირსახეობას შეადგენს. სამართლებრივი ემოციების თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი იმპერატიულ – ატრიბუტიული ხასიათის არიან. ერთი მხრივ, პირის განცდა დაკავშირებულია რაიმე მოქმედების შესრულების შეგნებასთან, ხოლო, მეორე მხრივ, ეს განცდა შეიცავს იმის შეგნებასაც, რომ სხვა პირს აქვს შესაძლებლობა, მოითხოვოს ამ მოქმედების შესრულება. მაგალითად, სესხის თაობაზე დამყარებულ ურთიერთობაში მოვალესათვის დამახასიათებელია, არა მარტო ვალის გადახდის ვალდებულებების განცდა, არამედ კრედიტორის შესაბამისი მოთხოვნის სამართლიანობის განცდაც. პეტრაჟიცი იხილავს სამართლის ორ განშტოებას: ინტუიციურ სამართალსა და პოზიტიურ სამართალს, რაც განაპირობებულია ემოციის ორმხრივი ხასიათით. თუ ემოცია წარმოიშვა რაიმე ავტორიტეტის (სახელმწიფოს მიერ დადგენილი ნორმების, რელიგიის, კლასის ან სხვა საზოგადოებრივი ფენის) ზეგავლენის გარეშე, სამართალი ინტუიციურია და იგი თავიდანვე არსებობდა საზოგადოებაში, არ საჭიროებს შუამავლურ რგოლებს ადამიანსა და სამართალს შორის. ხოლო პოზიტიურ სამართალს თავის წყაროდ გააჩნია განსაზღვრული გარეშე ავტორიტეტი, დაწერილი თუ დაუწერელი ნორმების სახით. ამ სახეებიდან „ნამდვილ“ სამართლად პეტრაჟიციის ინტუიციური სამართალი მიაჩნდა. ამდენად, მეცნიერის განხილვის საგანი იყო, ძირითადად, სამართლის პრობლემები, ამიტომ სახელმწიფოს სფეროში მას თავისი წინამორბედის – კორკუნოვის შემდეგ პრაქტიკულად ახალი აღარაფერი დაუმატებია. ასეთმა არატრადიციულმა შეხედულებებმა დიდი ინტერესი გამოიწვია რუსეთისა და საზღვარგარეთის

მეცნიერულ და პოლიტიკურ მოღვაწეთა შორის. თანამედროვე პირობებში კი, როდესაც უკვე გაცნობიერებულია წარსული თეორეტიკოსების შეხედულებათა უფრო ღრმად შესწავლის და ობიექტური შეფასების აუცილებლობა, პეტრაჟიცკის სამართლებრივი კონცეფციის რიგი ასპექტები ანგარიშგასაწევად არის მიჩნეული, სახელდობრ, ამ იურისტის მიერ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ პროცესებთან ერთად, ყურადღების გამახვილება ფსიქოლოგიურ ფაქტორებზე და სამართალშემოქმედების განხორციელებისა სოციალური ფსიქოლოგიისა და ინდივიდთა ფსიქოლოგიურ განწყობაზე, ხოლო აქედან გამომდინარე კი, ადამიანის თანდაყოლილი უფლებების როლზე. სწორედ ამას ადასტურებს ადამიანის არსებობის ემოციური ფაქტორების მნიშვნელობის აღიარება თანამედროვე საერთაშორისო სამართლის ჰუმანისტური ხასიათის უმნიშვნელოვანეს აქტებში, მაგალითად „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია (1948 წ.), საერთაშორისო პაქტები, „სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული უფლებების შესახებ“ (1966წ.), „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ“ (1966წ.) და სხვ. პეტრაჟიცკი სახელმწიფოს განსაზღვრავს როგორც “სამართალურთიერთობას, რომელიც ერთთ (ხელქვეითებს) ავალდებულებს შეასრულონ სხვების (ხელისუფლების მქონეთა) ცნობილი ან ყველანაირი ბრძანებები და განიცადონ ცნობილი ან ყველანაირი ზემოქმედება ამ სხვათა მხრიდან; ამგვარი შინაარსის ვალდებულებები სხვათა მიერ გამტკიცებულია, როგორც მათი უფლებები”. (149, 198-199) განსაკუთრებული ყურადღება “სახელმწიფო ცხოვრების ფსიქიკურ ძრავებზე” გამახვილა ნ. ალექსეევმა (87, 445-446) “ისტორიული სახელმწიფოები, – წერდა ის, – არ შენდებოდა ცივი, გონივრული ანგარიშით, როგორც ინჟინერი აგებს თავს მანქანას. ისტორიულად ჩვენთვის ცნობილი სახელმწიფოები შენდებოდნენ ცალკეულ ადამიანთა, მთლიანი კლასების და ერებისა და კულტურების მომცველ ღრმად ინსტინქტურ აღტკინებათა გავლენით... ამ თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფო, პირველ რიგში, არის ემოციური ცხოვრების პროდუქტი, ემოციური მოვლენა”. ამ პრობლემებს შეეხნენ თავის ნაწარმოებებში ასევე პ. სოროკინი, ს. ფრანკი და სხვა მოაზროვნეები. ყველაზე მწყობრი სოციალურ-ფსიქოლოგიური მიდგომა სახელმწიფოს მიმართ შეიმუშავა მ.

რეისნერმა. (152, 87-91) სანამ სახელმწიფოს სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ანალიზს შევუდგებოდეთ, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ მ. რეისნერის თეორიის დებულებები ხშირად სცოდავენ ლოგიკური შეუსაბამოების გამო. კვლევის დასაწყისში მიღებულ ზოგიერთ წანამდვარზე მეცნიერი შემდგომში უარს ამბობს და მათ საწინააღმდეგოდ აგებს მსჯელობას. ზოგჯერ მნიშვნელოვანი წინასწარი დასკვნები ვერ პოულობენ შემდგომ განვითარებას, ხოლო უმნიშვნელო დეტალებს დაუმსახურებლად დიდი ყურადღება ეთმობა. მართალია, რეისნერის თეორიის დებულებები ბევრგან ეხმაურება კანონზომიერებებს, რომლებიც გამოვლენილია იურიდიულ და სოციოლოგიურ (ძირითადად მარქსისტულ) მიდგომათა ჩარჩოებში, მაინც მისი მოძღვრება შეიცავს ბევრ იდეას, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს ფასი და სამეცნიერო პრაქტიკული პერსპექტივა. ვფიქრობთ, მათ უნდა შეასრულონ გადამწყვეტი როლი სახელმწიფოს და განსაკუთრებით თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის არსებობის სოციალურ - ფსიქოლოგიური კანონზომიერებების დადგენაში. მათი ახლებურად გააზრება და კრიტიკა მოგვცემს საშუალებას აღვწეროთ თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის შინაგანი (ფსიქოლოგიური) თავისებურებები. რეისნერის აზრით, სახელმწიფო არის “სახელმწიფოს იდეის მეშვეობით ორგანიზებული ადამიანთა “განვსაზღვრავთ რა სახელმწიფოს შესახებ მეცნიერების საგანს, შეგვიძლია მასში აღვნიშნოთ სამი მომენტი. პირველი, ადამიანთა მასობრივი ფსიქიკა, მასობრივი ქცევა.” (152, 21) სახელმწიფოს იდეოლოგია, რომელიც ახდენს სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ორგანიზებას. როგორც საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის ძირითადი წყარო, მეორე, თვით ეს იდეოლოგია, მისი სხვადასხვა ტიპები და სახეები, მისი განსაზღვრულ ისტორიულ პირობებზე დამოკიდებულება, დაბოლოს, ადამიანთა პოლიტიკური ქცევა, როგორც სახელმწიფოებრივი იდეების ცხოვრებაში და ადამიანთა საქმიანობაში მეტნაკლებად სრულად ასახვის შედეგი. ამ თვალთახედვით სახელმწიფო, როგორც სოციალური მოვლენა, – აგრძელებს მეცნიერი, – წარმოგვიდგება როგორც პროცესი, რომელშიც ცენტრალური ადგილი იდეოლოგიას უჭირავს.” (158, 21) “იდეოლოგია, როგორც იდეების, პრინციპების, ნორმებისა და იდეალების ერთობლიობა, რომელიც ადამიანის საზოგადოებრივ

მოღვაწეობაში უნდა განხორციელდეს, ყველანაირი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის მუდმივი თანამგზავრია და სპეციფიკურ დაღს ასვამს მათ არსს. სამართლისა და სახელმწიფოს პრობლემა, – ასკვნის მ. რეისნერი, – ამ მხრივ იდეოლოგიური პრობლემაა, ერთად კი – ფსიქოლოგიური.” (152, 21-24) ამგვარად, სახელმწიფოს შემეცნება დადის ფსიქიკური განცდების შესწავლამდე, რომლებიც შეადგენს სახელმწიფოებრივ იდეოლოგიას და ადამიანთა ქცევის ანალიზამდე, რომელიც შეესაბამება ამ იდეოლოგიას რეისნერის აზრით, სახელმწიფო იდეოლოგიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს პოლიტიკურ შეხედულებებს, რომლებიც კონცენტრირებულია ხელისუფლების იდეის გარშემო. “ჩვენთვის სახელმწიფო, – წერს ის, – მთელი პოლიტიკური იდეოლოგიის ხორცშესხმის პროცესია, რომლის სათავეშიც დგას ხელისუფლების იდეოლოგია მთელი თავისი მრავალფეროვნებითა და მრავალმხრივობით. ტერორისა და რასის ხელისუფლება, ეკონომიკური აუცილებლობისა და რელიგიური იდეის ხელისუფლება – ეს ყოველივე ჩვენთვის არის სახელმწიფო იდეოლოგიის მომენტები, რადგან ის სპეციალურად გადაიქცევა პოლიტიკურ იდეოლოგიად ან შედის სპეციალურ-პოლიტიკური იდეოლოგიის შემადგენლობაში. ხელისუფლების იდეა – არის სახელმწიფოს ღერძი, რასაც არ უნდა ეფუძნებოდეს იგი. და სადაც არის ეს იდეოლოგია, იქ არის თუნდაც ჩანასახის სახით სახელმწიფოც”. (152, 29-38) შემდგომში მეცნიერი განიხილავს უმთავრესად, სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის პოლიტიკურ მხარეს, ჩრდილში ტოვებს რა მის სხვა ასპექტებს, სახელმწიფოებრივ მოღვაწეობას არსებითად პოლიტიკურ მოღვაწეობასთან აიგივებს, სახელმწიფოს შემეცნებას – პოლიტიკური იდეოლოგიის შემეცნებასთან.

პოლიტიკური იდეოლოგიის შინაარსი, თვლიდა რეისნერი, ისტორიულად არის განპირობებული და ყოველ პერიოდში განისაზღვრება იმ სოციალური ჯგუფით, რომელსაც დომინირებული მდგომარეობა უკავია საზოგადოებრივი შრომის განაწილების სისტემაში. მას მიეკუთვნება მონარქიული პოლიტიკური იდეოლოგია, რომელიც არის გლეხობის სულიერი შემოქმედების შედეგი, არისტოკრატიული – ქალაქის მოსახლეობის გონებრივი პროდუქტი, და დემოკრატიული – ბურჟუაზიის იდეოლოგია. ჯამში, სახელმწიფო

წარმოგვიდგება, როგორც მასების (მოსახლეობის) მიერ იდეალების, პრინციპების და ნორმების რეალიზაციის პროცესი, რომელშიც გამოხატულია მათი დამოკიდებულება უმაღლესი მონარქიული, არისტოკრატიული ან დემოკრატიული სუვერენული ხელისუფლებისადმი.

როგორც ჩანს, თავდაპირველად მ. რეისნერმა სახელმწიფოს შესახებ მოძღვრების სამი ელემენტი გამოყო – მასობრივი ფსიქიკა, რომელიც ბადებს სახელმწიფოებრივ იდეოლოგიას, საკუთრივ სახელმწიფო იდეოლოგია და ადამიანთა ქცევა, რომელიც ცხოვრებაში ასახავს ამ იდეოლოგიას. შემდგომში მთელი მისი ყურადღება მიმართულია მხოლოდ სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის ანალიზზე. ამგვარი გადაწყვეტილება სრულიად მართლზომიერია, როცა ადამიანის მოღვაწეობაში მთავარი ადგილი მიკუთვნებული აქვს შემეცნების იდეოლოგიურ მხარეს, მეორეხარისხოვანი კი – ქცევას, რომელიც სრულად ექვემდებარება იდეოლოგიურ განწყობებს. ამგვარ თვალსაზრისს უჭერდა მხარს რეისნერი, როცა ამტკიცებდა რომ “ადამიანთა პოლიტიკური ქცევა არის სახელმწიფოებრივი იდეების ცხოვრებაში და ადამიანის მოღვაწეობაში მეტ-ნაკლებად სრული ასახვის შედეგი”. (152, 31) თანამედროვე სოციალური ფსიქოლოგია მივიდა დასკვნამდე, რომ ადამიანის განწყობებსა და ქცევებს შორის არ არის ცალსახა დამოკიდებულება. კავშირი “განწყობა – ქცევა” მუშაობს საპირისპირო მიმართულებითაც. იდეოლოგიური ცნობიერება, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანის საქმიანობის სოციალურ-რელიგიურ მნიშვნელობასთან და სოციალურ მიზნებთან, შეიძლება წარმოიშვას უშუალოდ მისი განხორციელების მომენტში ან მის შემდეგაც კი, რაც საპირისპირო პროცესზე – ქცევის ზეგავლენით ცნობიერების ჩამოყალიბებაზე მეტყველებს. ქცევის ახსნა, დაფუძნებულია მხოლოდ პიროვნების განწყობებსა და ფასეულობებზე, უშვებს, ფუნდამენტურ შეცდომას, რადგან მხედველობაში იღებს მხოლოდ ადამიანის ცხოვრების შინაგან ფაქტორებს და უგულვებელყოფს სიტუაციის ზეგავლენას, რომელმაც შესაძლოა იძულებული გახადოს ადამიანები, მოიქცნენ სწორედ ამგვარად. სადავოდ არ ხდის რა დებულებას ადამიანის ქცევის ფსიქიკური პირველსაწყისის შესახებ, რაც ზოგადად სახელმწიფოს სოციალურ-

პოლიტიკური ანალიზის საშუალებას იძლევა, აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ იდეოლოგიური განწყობები ყოველთვის არ ასრულებენ დეტერმინანტის როლს ქცევაში. რეისნერი სწორად იქცევა, როცა სახელმწიფოს სოციალურ-ფსიქოლოგიური ანალიზის საგნად ირჩევს ადამიანთა ქცევას, მაგრამ უშვებს უზუსტობას, როცა ადგენს, რომ ქცევა, თუნდაც პოლიტიკური ქცევა, პირდაპირ არის დამოკიდებული იდეოლოგიაზე. სახელმწიფო არის სოციალურ ურთიერთობათა სისტემა, რომლის მონაწილეებსაც – ადამიანებს – აქვთ ფსიქიკა და ცნობიერება; მათი ქცევა განისაზღვრება ფსიქიკური ფაქტორებით, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ დაიყვანება იდეოლოგიამდე. შესაბამისად, სახელმწიფოს სოციალურ-პოლიტიკური ანალიზის საგანი უნდა იყოს ადამიანთა ქცევა, მაგრამ ამავე დროს განპირობებული, როგორც იდეოლოგიის, ასევე სხვა ფსიქიკური ფაქტორებით, რომლებიც იდეოლოგიური ღირებულებებდან და განწყობებიდან არ მომდინარეობენ.

ჩვენი აზრით, სახელმწიფოს სამართლებრივ პოლიტიკურ კვლევაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უნდა ეჭიროს საზოგადოების ცნებას. დებულება სახელმწიფოსა და საზოგადოების ერთიან სუბიექტებზე და ამ სუბიექტების განსხვავებულ ფსიქიკასა და ქცევაზე სახელმწიფო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, სრულ შესაბამისობაშია სოციალური ფსიქოლოგიის პოსტულატებთან. თითოეულ ადამიანს გააჩნია ქცევის ნიმუშთა ნაკრები, რაც წარმოადგენს მის სოციალურ როლს. სახელმწიფო ეს არის ადამიანების მიერ განსაზღვრული სოციალური როლების შესრულების შედეგი. ამის შესახებ თავის მომღვრებაში მიუთითებდა მ. რეისნერიც, ადარებდა რა ერთმანეთს სახელმწიფოში გამოვლენილ ქცევას და თეატრალურ წარმოდგენას. “მსახიობი ასრულებს რა თავის როლს სცენაზე, ამოწურავს მის იდეას, რაც გათვალისწინებულია პიესის ტექსტით... და სცენაზე განსახიერებული ტიპი ემორჩილება ისეთ კანონებს და ქცევის წესებს, რომლებიც სრულიად განხვავდება იმ წესებისა და კანონებისაგან რასაც აღიარებს მსახიობი თავის პირად ცხოვრებაში... მაგრამ იგივე ხდება ყველგან, სადაც საუბარია ადამიანთა საზოგადოებრივად ორგანიზებულ ქცევაზე”. (152, 41-36) მ. რეისნერის აზრით,

სახელმწიფო იდეოლოგია ემყარება მასების რწმენას უმაღლესი სუვერენული ხელისუფლებისადმი თავისი დაქვემდებარებულობის შესახებ და ორგანიზდება ისტორიის ცალკეულ პერიოდებში მონარქიული, არისტოკრატიული და დემოკრატიული წარმოდგენებით.

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოს რელიგიურ-პოლიტიკურ ხასიათზე ზემოქმედებას ახდენს რელიგიური იდეოლოგია, რომელიც წარმოადგენს სოციალურ-ნორმატიული რეგულირების მძლავრ კომპლექსს. ამის შესახებ მ. რეისნერი წერდა: “თეოკრატია... ყველაზე ძლიერი იდეოლოგიაა, ყველაზე მყარი...” (152,23-31) თეოკრატიული სახელმწიფო იდეოკრატიის, ანუ ხელისუფლების იმ სისტემის ნაირსახეობაა, რომელიც დაფუძნებულია გარკვეული იდეოლოგიის რეალიზაციაზე. რელიგიური იდეოლოგია მრავლისმომცველია. ის მოიცავს: ბუნებას, კოსმოსს, საზოგადოებას, ასევე ადამიანის შინაგან სამყაროს” (152,23-33) თეოკრატიული სახელმწიფოს თვისებების აღწერა უნდა დაიწყოს რელიგიური იდეოლოგიის კოსმოლოგიური კომპონენტების დახასიათებით, რადგან კოსმოლოგიური შეხედულებები დიდ გავლენას ახდენს თეოკრატიული ხელისუფლების წყობასა და ფუნქციონირებაზე და მათი ანალიზი დაგვეხმარება, ავხსნათ რელიგიურ პოლიტიკური ხელისუფლების ცხოვრების მიმართულებები. რელიგიური ცნობიერების თვალსაზრისით, ყოფის ყველა დონე, როგორც მიწიერი, ასევე ზეციური, არის თეოცენტრული, იერარქიული, კოსმოსური ჰარმონიის და მიზანშეწონილობის კანონებს დაქვემდებარებული. და თუ ღვთიური ყოფა პასუხობს რელიგიური მსოფლმხედველობის ფასეულობით იმპერატივებს, მიწიერი ცხოვრება შორს არის ამგვარი სრულყოფილებისაგან. რელიგიურ პოლიტიკურ ხელისუფლებაში საზოგადოებრივი ურთიერთობები ისწრაფვიან ემსგავსონ კოსმოსურს, რათა ამგვარად მიაღწიონ ღვთაებრივი სამყაროს წყობასთან შესაბამისობას. ახლო აღმოსავლეთის ხელისუფლების სტრუქტურების მკვლევარი ი. ფადეევა აღნიშნავდა: “მუსულმანური სახელმწიფოს შექმნას თან სდევდა კოსმოსური სამყაროს წესრიგის მიმართ ნების დაქვემდებარების აუცილებლობის შესახებ წარმოდგენების ჩანერგვა მასობრივ ცნობიერებაში”. (162,38) თეოკრატია

წარმოადგენს მცდელობას მიმართოს საზოგადოებრივი ცხოვრება კოსმოსოციალური წესრიგის ერთიან კალაპოტში და სოციალური და პიროვნებათმორისი ურთიერთობები დაუქვემდებაროს ბუნებით კოსმოსურ კანონებს და სამყაროს რიტმს. ახასიათებს რა იდეოლოგიას, რომელიც გაბატონებული იყო შუასაუკუნეების ეპოქაში, როცა აღინიშნა თეოკრატიული სახელმწიფოების განვითარების პიკი, მკვლევარი ს. ავერინცევი ასევე უსვამს ხაზს მის კოსმოლოგიზმს. ავტორის მტკიცებით, სამყარო იმ დროს განიხილებოდა “როგორც კანონის შესაბამისი დაქვემდებარებულობა გრძნობითის და ზეგრძნობითის, როგორც იერარქია, რომელიც უცვლელად არსებობს დროის გარეშე მარადიულობაში”. (85,268) კოსმოსოციალური კავშირი თეოკრატიული სახელისუფლებო ურთიერთობის მნიშვნელოვან რგოლს წარმოადგენს. ის თეოკრატიულ მმართველობას ანიჭებს უმაღლეს ტრანსცენდენტულ ხასიათს, ამადლებს რა გარკვეულ დონემდე ხელისუფლების ავტორიტეტის მნიშვნელობას. თეოკრატიული კავშირების კოსმიური ხასიათი გამოიხატება სხვადასხვა სიმბოლოებსა და წეს-ჩვეულებებში. ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული რიტუალი, რომელიც ხაზს უსვამს თეოკრატიული ხელისუფლების კოსმოცენტრიზმს, არის მეფედ კურთხევა. პრაქტიკულად ყველა ადრეკლასობრივ სახელმწიფოში ინტრონიზაციის ცერემონიალი გაგებული იყო, როგორც ერთიანი კოსმოგონური პროცესის განუყრელი ნაწილი. ძველ ინდოეთში ტახტზე ასვლისას მმართველი მაღლა სწევდა ხელს, ახდენდა რა სამყაროს ღერძის აღმართვის ინსცენირებას, კურთხევისას კი ორივე ხელი მაღლა ჰქონდა აწეული, ახდენდა რა კოსმიური ღერძის სიმბოლიზირებას.

ამგვარად, თეოკრატიული ლიდერის ტახტი ხდებოდა დედამიწის და სამყაროს ცენტრი ითვლებოდა, რომ ღმერთის მიერ დაყენებული კაცის მეფედ კურთხევა იყო არა მხოლოდ კოსმიური რიტმის გავლენის შედეგი და მას დაქვემდებარებული, არამედ საპირისპირო მოქმედებაც ჰქონდა – კოსმოსის განახლება. მეფე ხდებოდა პასუხისმგებელი მთელი სამყაროს სტაბილურობაზე, კეთილდღეობასა და ნაყოფიერებაზე. ეს ნიშნავს, რომ ამიერიდან კოსმიური განახლება დაემთხვევოდა არა მხოლოდ კოსმიურ რიტმს, არამედ ადამიანებისა

და ისტორიული მოვლენების რიტმსაც. ამასთან, დაკავშირებით პროფესორი ვ. გურგენიძე აღნიშნავს— „ძველი ეგვიპტის საზოგადოებაში გაბატონებულ იდეოლოგიას რელიგია წარმოადგენდა რელიგია აღმერთებდა ფარაონს და მის ხელისუფლებას. ფარაონი ღმერთის მედ იწოდებოდა, მისი მმართველობა ღვთაებრივ მმართველობად ცხადდებოდა ქურუმების მიერ” (28,18) რელიგიურ - სამართლებრივი რეგულირება განაპირობებდა ქურუმთა დაწინაურებას, რომლებსაც მონოპოლიზებული ჰქონდათ ცოდნა სამყაროს მოწყობის შესახებ. ქურუმებმა დაიწყეს სოციალური წესრიგის დაცვისა და მისი ბუნების ციკლურ ცვალებასთან შესაბამისობაში მოყვანის ფუნქციის შესრულება, ტაძრები კი გადაიქცნენ ორგანიზაციულ-სამეურნეო, გამანაწილებელი, საინფორმაციო და რელიგიურ ცენტრებად. მაიას კულტურის მკვლევარებმა დაადგინეს, რომ ქურუმთა წოდება აკონტროლებდა მთელ სახელმწიფოებრივ ხცოვრებას. “ქურუმი, – წერდა ვ. გულიაევი, – მიუთითებდნენ სამხედრო რაზმებისა და ვაჭართა ქარავნების გასვლის დროს. ისინი თვალყურს ადევნებდნენ ყველანაირი სამუშაოს, განსაკუთრებით, სამიწათმოქმედო სამუშაოების შესრულებას და ასრულებდნენ დაბადებასთან, ზიარებასთან, ქორწინებასთან და გარდაცვალებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს”. (123, 256) თეოკრატიული პოლიტიკური სახელმწიფოს ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ზუსტად გამოვავლინოთ და შევაფასოთ პოლიტიკურ-ხელისუფლებრივი სტრუქტურების ფორმირებაში რელიგიისა და ეკლესიის როლი. თვით თეოკრატიის არსებობის ფაქტი აშკარად გვიჩვენებს, რომ სახელმწიფოსა და სამართალს გააჩნია სულიერ ზნეობრივი, რელიგიური დანიშნულება. ისინი უნდა არეგულირებდნენ, არა მხოლოდ სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების საკითხებს, არამედ პიროვნების უფლებებს რელიგიის სფეროში და რელიგიურ აღმსარებლობაში ქცევის ეთიკური ნიმუშების დამკვიდრებას.

თეოკრატიული პოლიტიკურ სისტემაში ხელისუფლების დამყარებას, რომელიც უარყოფს ადრე არსებულ სოციალურ კავშირებს და ინსტიტუტებს, შეიძლება თან ახლდეს უკიდურესი რადიკალიზმი და რევოლუციურობა. რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლების მიერ თავსმოხვეული ნორმები იმდენად ძლიერ

განსხვავდება საზოგადოებაში მიღებული აზროვნებისა და ქცევის სტანდარტებისაგან, რომ ისინი პირდაპირი მნიშვნელობით აფეთქებენ რეფორმის პროცესში მყოფ სოციოკულტურულ გარემოს. საკმარისია გავიხსენოთ იმგვარი ისტორიული მოვლენების სიღრმე და მასშტაბი, როგორებიც იყო ეხნატონის რეფორმა ძველ ეგვიპტეში, მოსეს თეოკრატია ისრაელში, “ჰაპის რევოლუცია” დასავლეთ ევროპაში, შიიტური რევოლუცია ირანში, რათა დავრწმუნდეთ თეოკრატიულ გარდაქმნათა კარდინალურობასა და სიახლეში.

თეოკრატიული ცნობიერების რადიკალიზმი სტიმულირდება, ასევე რელიგიური ესქატოლოგიით. (100,228) ისტორიის დასასრული, რომელიც შეიმეცნება არა რაციონალური დასკვნების საფუძველზე, არამედ რწმენის დახმარებით, უნდა დამთავრდეს დროის შეწყვეტით და ღმერთის სამეფოს დამკვიდრებით. თეოკრატია აღიქვამს “სამყაროს დასასრულს” აქტიურად, მიმართავს რა სოციალურ ურთიერთქმედებებს რელიგიურ-სამართლებრივი მითითებების რეალიზაციისაკენ. როგორც ყველა სხვა ისტორიულ-საზოგადოებრივი მოვლენა, თეოკრატიული სახელმწიფოების წარმოშობასაც თავისი ობიექტური ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალურ - ფსიქოლოგიური და ეთნორელიგიური მიზეზები აქვს. საზოგადოების კარდინალური გარდაქმნისათვის აუცილებელ გარემოებათა თანხვედრამ, რომელსაც ერწყმის კეთილსასურველი სუბიექტური შემთხვევითი ფაქტორები, ნებისმიერ დროს შეიძლება განაპირობოს თეოკრატიული საზოგადოების ჩამოყალიბება. თეოკრატია არ არის ისტორიული რელიქტი და ანაქრონიზმი. იგი ადამიანური განვითარების თანამედროვე ეტაპის მოვლენა და სოციალური ურთიერთქმედებების მომავალი სტრუქტურების პოტენციური შესაძლებლობაა.

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სახელმწიფოში იერარქიზმი გამოიხატება, როგორც ინდივიდებში, ასევე სოციალურ ჯგუფებში: კასტებს, ვარნებს, პროფესიულ კორპორაციებს და მათ შორის მკაცრი იერარქიული სუბორდინაციული ურთიერთობებით. სოციალური სტრატეფიკაცია განაპირობებს თეოკრატიული საზოგადოების კასტურობას. რელიგიური დოგმები, რომლებიც განამტკიცებენ კასტურ წყობას, ამას ასაბუთებენ ღვთაებრივი სამართლიანობით

რომელიც, რელიგიური ცნობიერების თვალსაზრისით, მდგომარეობს თითოეული ჯგუფის წევრის მიერ თავისი სოციალური მდგომარეობის მიხედვით განსაზღვრული მოვალეობის შესრულებაში. სოციალური კავშირების პირამიდული სტრუქტურა ძველი აღმოსავლეთის, კოლუმბამდელი ამერიკის, ფეოდალური ევროპის ქვეყნების განუყოფელი ატრიბუტი იყო. მკაცრი იერარქიის პრინციპზეა აგებული თანამედროვე თეოკრატიების – საუდის არაბეთის, ირანისა და ა.შ. ხელისუფლების ორგანიზება. თეოკრატიული სახელმწიფოს იერარქიულ სტრუქტურაში ყველაზე მაღალი ადგილი ეკუთვნით პირებს, რომლებიც, რელიგიის პოზიციით, ღვთიურის ანალოგიურ ფუნქციებს ასრულებენ. რელიგიურ პოლიტიკურ ხელისუფლებაში სოციალური სიმაღლეები უკავიათ მის ლიდერებს: ადამიანებში განსხეულებულ ღმერთებს, წინასწარმეტყველებს, სამხედრო-რელიგიურ ბელადებს, სახელმწიფოების სულიერ-პოლიტიკურ მეთაურებს, რელიგიურ ავტორიტეტებს.

იერარქია, როგორც რელიგიური, მათ შორის, რელიგიურ-პოლიტიკური სტრუქტურების ორგანიზების პრინციპი, ამა თუ იმ ხარისხით ყველა თეოკრატიულ პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოში ვლინდება. რელიგიური მსოფლადქმის იერარქიზმი, პირველ რიგში, განაპირობებს რელიგიური სტრუქტურების: ეკლესიების, დენომინაციების და ა.შ. მოწყობის ხასიათს. აღსანიშნავია, რომ რომის კათოლიკური ეკლესიის კანონიკური სამართლის მიხედვით ფუძემდებლური პრინციპი, რომელსაც ძალა აქვს საეკლესიო ხელისუფლების სფეროში, არის იერარქიის პრინციპი, თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოს იერარქიული მოწესრიგებულობა მის ნორმატიულ-ფასეულობით სისტემაზე აისახება. რელიგიურ მსოფლადქმაში თეოცენტრიზმი კორელირებს თეოკრატიაში სახელმწიფო ხელისუფლების ცენტრალიზაციასთან. რელიგიურ-პოლიტიკურ ხელისუფლებაში ცხოვრება “ჩაკეტილია” თავის ლიდერზე. ის არის საზოგადოებრივი ორგანიზმის ცენტრი და მიზანი. თეოკრატიული ლიდერი შეიძლება ერთდროულად იყოს უმაღლესი ქურუმი, მხედართმთავარი, მსაჯული და მმართველი. დაკავებული მდგომარეობის ძალით თეოკრატიული სახელმწიფოს მეთაურის პიროვნული

თვისებები შესაძლოა ამაღლდეს ღვთაებრივ სიმაღლემდე. მმართველის ხელისუფლების გაღვთიურება თეოკრატიის უცვლელი ნიშანია, მისი სოციალური კავშირების კვანძია. ღმერთის ნაცვალთა ან მათ მოადგილეთა გადაწყვეტილებებს უმაღლესი აზრი ენიჭება და პრაქტიკულად, უსიტყვოდ სრულდება. მაგალითად, რომის პაპის მიერ მიღებულ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს ვატიკანში უმაღლესი იურიდიული ძალა გააჩნია და ყველა ორგანიზაციის, თანამდებობის პირისა და მოქალაქეების მიერ განუხრელ აღსრულებას ექვემდებარება. ეს შეეხება მის რელიგიურ უფლებამოსილებებსაც. პაპის ძალაუფლების ორდინარულობა ნიშნავს მის ხელშეუხებლობას, განპირობებულს ღვთაებრივი ხასიათით. უზენაესობა ხაზს უსვამს მის უმაღლეს ძალას სხვა ხელისუფლებათა მიმართ. ხელისუფლების სისრულის ნიშანი მიუთითებს, რომ ის საკმარისია მისი მთავარი მიზნის – ადამიანთა სულების ხსნის – შესასრულებლად და ასევე კომპეტენციაზე, რომელიც მოიცავს რელიგიურ, ორგანიზაციულ და მმართველობით საკითხებს. პაპის ხელისუფლების უშუალობა განისაზღვრება, პირველ რიგში, მისი პირდაპირი მოქმედებით, რომელიც არ საჭიროებს რაიმე სახის შუამავლობას, მეორე, მორწმუნეთათათვის შესაძლებლობის უზრუნველყოფით, მიმართონ უშუალოდ პაპს, შესაბამისი ეპისკოპოსის გვერდის ავლით. პაპის ხელისუფლების საყოველთაოობა ხასიათდება მისი გავრცელებით მსოფლიოს ყველა კათოლიკეზე.

თანამედროვე თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოების სახელისუფლებო სტრუქტურების ფორმირებისას მხედველობაში მიიღება კანდიდატთა პიროვნების უამრავი მხარე. რელიგიურ - პოლიტიკურ ხელისუფლებაში პრაქტიკულად გამორიცხულია, მაღალი თანამდებობა დაიკავონ მოუმზადებელმა და გაუნათლებელმა ადამიანებმა, რადგან ეს თანამდებობები, როგორც წესი, ფორმირდება სასულიერო ფენის ავტორიტეტული წარმომადგენლებისაგან, რაც გულისხმობს, რომ კანდიდატებს უნდა ჰქონდეთ მაღალი პროფესიული მომზადება. ირანის კონსტიტუციის თანახმად, სახელმწიფოში ყველა მნიშვნელოვანი პოსტი უნდა ეკავოდნენ ფაყიჰებს – მუსულმანური სამართლის მცოდნეებს. ფაყიჰი რომ გახდეს, აუცილებელია ადამიანს ჰქონდეს მრავალი ღირსება, მათ შორის: ისლამის ნორმების ღრმა

ცოდნა, მაღალი სულიერი და ინტელექტუალური დონე, ცხოვრების ღირსეული წესი, თავშეკავებულობა, სპეტაკი ზნეობრივი რეპუტაცია და სხვ. (დაწვრილებით იხილეთ ამავე დისერტაციის მესამე თავში) კონსტიტუციით კანდიდატს ირანის სახელმწიფოს ლიდერის პოსტზე წაყენებული აქვს მუსულმანური სახელმწიფო სამართლის სხვადასხვა საკითხებში ფეთვის (ოფიციალური გადაწყვეტილების) გამოტანაში კომპეტენტურობის, ასევე სამართლიანობის, ღვთისმოშიშობის, მსოფლმხედველობრივი სისწორის მოთხოვნები.

თეოკრატიული სახელმწიფოს დახასიათება არ შეიძლება რელიგიურ - პოლიტიკურ ურთიერთობათა მონაწილეების ინდივიდუალური ცნობიერების თავისებურებათა განხილვის გარეშე. მანამ, სანამ მოხდება ქცევით აქტებში რეალიზება, რელიგიური იდეოლოგიური მოდელები უნდა გაცნობიერდეს ადამიანის მიერ, გახდეს მისი შინაგანი, ფსიქიკური ცხოვრების ნაწილი. რელიგიური მითითებები ზემოქმედებენ რა ადამიანის ნებასა და ცნობიერებაზე, მისგან ჯეროვანი ქცევის მიღების მიზნით, არსებითად, ქმნიან განსაკუთრებულ ადამიანს – „homo teokratus“ (თეოკრატიულ ადამიანს). ჰომო ტეოკრატიკუს არის პიროვნების ფსიქოლოგიური ტიპი, რომელმაც შეითვისა და პრაქტიკაში მოახდინა თეოკრატიული საზოგადოების ქცევის ნიმუშების, ნორმების და ფასეულობების რეალიზება. თეოკრატიული ადამიანის ცხოველქმედება არა მხოლოდ რელიგიურ - სამართლებრივი რეგლამენტაციის ნიმუშებს შეესაბამება, არამედ რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლების არსებობის აუცილებელ საფუძველს წარმოადგენს. ჰომო ტეოკრატიკუს არის ურთიერთობათა თეოკრატიული სტრუქტურების შედეგი და გარანტი. ჩვენი აზრით, ეს არის თეოკრატიის ყველაზე მყარი და რეალური საფუძველი. აღიქვამს რა ურთიერთქმედების თეოკრატიულ ნიმუშებს როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტებას, თეოკრატიული ადამიანი მთელის თავის ცხოვრების მანძილზე საზოგადოებაში სწორედ ასეთი ტიპის ქცევების დამკვიდრებას ესწრაფვის. თეოკრატიულ სახელმწიფოში შეიძლება კარდინალურად შეიცვალოს პოლიტიკური და სამართლებრივი სისტემები, თვისობრივად გარდაიქმნას მმართველობის ფორმა და პოლიტიკური რეჟიმი, ასეთ შემთხვევაში სახელმწიფო, ცხადია,

თეოკრატიული აღარ იქნება. თუმცა, თუ ამასთან ერთად არ შეიცვალა ამ სახელმწიფოში დასახლებულ ადამიანთა ცნობიერება, მათი თეოკრატიული აზროვნება, საუბარი თეოკრატიული სახელმწიფოს სხვა სახელმწიფოდ ტრანსფორმაციაზე ნაადრევი იქნება. პიროვნების თეოკრატიული ტიპი – აი, რა უდევს საფუძვლად რელიგიურ-პოლიტიკურ ხელისუფლებათა ურთიერთობებს. რომელიმე პოლიტიკური საზოგადოების ტიპური წარმომადგენლის სოციალურ-ფსიქოლოგიური პორტრეტის ანალიზის იდეა ახალი არ არის. ჯერ კიდევ პლატონი მმართველობის ფორმების დახასიათებისას იყენებდა ადამიანის ხასიათების აღწერას, რომელიც მისი აზრით, შეესაბამებოდა სახელმწიფოს თითოეულ სახეს. ეს საშუალებას აძლევდა მოაზროვნეს ღრმად შეეღწია პოლიტიკური ცხოვრების ქსოვილში და აეხსნა პოლისური წყობის ფორმების გადაგვარების შინაგანი ფსიქოლოგიური მიზეზები.

პიროვნებათმორისი თეოკრატიული კავშირების სისტემის ფსიქოლოგიურ - სამართლებრივი ანალიზის მცდელობას მისი მონაწილეების ინდივიდუალური ცნობიერების, უფრო ზუსტად კი, ინდივიდუალური რელიგიურ-სამართლებრივი ცნობიერების დონეზე ასევე დიდი შემეცნებითი მნიშვნელობა გააჩნია და ხელს უწყობს თეოკრატიული სახელმწიფოს თვისებათა სრულ და ზუსტ კვლევას. ჰომო ტეოკრატიკუს - ის ფსიქიკური მდგომარეობა ხასიათდება სოციალური საქმიანობის აზრისა და მიზნების შესახებ მკაფიო წარმოდგენით ის პრეტენზიას აცხადებს ცხოვრებაში საბოლოო, უმაღლესი მიზნის მიღწევაზე – გახდეს სულყოფილი და თავის სრულყოფილებაში ღმერთს მიუახლოვდეს. შედეგად თეოკრატიული ადამიანის მოტივაცია განსაკუთრებული თვისებების მქონეა. ამის სტიმულებს წარმოადგენს არა მატერიალური კეთილდღეობა, რაც სიმდიდრის ანდა სოციალური პრესტიჟისა და ძალაუფლების მოხვეჭაში გამოიხატება, არამედ სულიერი ცხოვრების ფასეულობანი. ისეთი სურვილების დაკმაყოფილება, რომლებიც განპირობებულია “მიწაზე დაშვებული” მოტივებით და რომლებიც არ არის ნაკურთხი რელიგიური მოთხოვნილებებით, თეოკრატიული ადამიანისათვის დასაძრახია. თეოკრატიულ ადამიანს იმის იმედით, რომ მიიღებს ჯილდოს შინაგანი სრულყოფის გზაზე, ძალუძს ჩაიდინოს პირადი მატერიალური

ინტერესების საზიანო საქციელი. ეს თვისება ყველაზე კარგად პასუხობს თეოკრატიულ სახელმწიფოში წარმოებულ პოლიტიკას, რაც გულისხმობს საჯარო ინტერესთა პრიორიტეტულობას კერძოსთან მიმართებით, ადამიანის უფლებების უგულვებელყოფას მოჩვენებითი უტოპიური მიზნების სანაცვლოდ. თეოკრატიული ადამიანის სულში თავისი უმაღლესი დანიშნულების გაცნობიერება თანამეზობლობს სხვა ადამიანთა მიმართ საკუთარი უპირატესობის გრძნობასთან, რომლებიც არ მიეკუთვნებიან რელიგიურ-პოლიტიკურ ხელსიუფლებას. ამის საფუძველზე „ჰომო ტეოკრატიკუს“ - ის ცნობიერებაში წინასწარ ყალიბდება უარყოფითი აზრი სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენელთა მიმართ, რაც დამატებით გამყარდება რელიგიური განწყობით, რომლის შესაბამისადაც ხდება ადამიანთა დაყოფა “თავისიანებად” – ერთმორწმუნეებად, რომლებიც ფლობენ ჭეშმარიტ ღვთიურ ცოდნას და “სხვებად” – ადამიანებად, რომლებიც არ აღიარებენ ამგვარ შეხედულებებს. „ჰომო თეოკრატიკუსი“ ინოვაციების მიმართ ანტიპათიას და სიძულვილს ამჟღავნებს, რაც უკიდურეს ფორმებში ძალადობამდე მიდის. ამის ნათელი მაგალითია ასევე ისლამური რელიგიის სხვა დოგმები. აგრეთვე ისლამის ერთ-ერთი პრინციპი „არ არს ღმერთი ალაჰის გარდა და მოჰამედია მისი მოციქული დედამიწაზე“ ჰანბალისტებისთვის დამახასიათებელი იყო შეურიგებლობა ყოველგვარი „სიახლისადმი“ და თავისუფალი აზრისადმი რელიგიის საკითხებში. ისინი უარყოფენ ყურანის ჰადისების ნებისმიერ თავისუფალ ინტერპრეტირებას. ჰანბალიტები უკიდურესი სიმკაცრითა და ვაჰაბიზმით გამოირჩეოდნენ შარიათის ნორმების დაცვის დროს. მრავალი თეოკრატიული სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელია მკაცრი სანქციების მიღება რელიგიის ნორმების დამრღვევთა მიმართ. როგორც სასჯელი შეიძლება გამოყენებული იქნეს აგრეთვე ფიზიკური ზემოქმედების ზომები. შემთხვევითი არ არის რომ, შუასაუკუნეების ეპოქამ, რომელიც გამოირჩეოდა თეოკრატიის განვითარების და ერეტიკოსთა და ურჯულოთა წინააღმდეგ გაუთავებელი რელიგიური ომებით, “სახელი გაითქვა” რწმენისაგან განდგომილთა მიმართ არადამიანური დამოკიდებულებით, იმ დროს ჩასახული საინკვიზიციო პროცესი კი ჩვენს დროში საზოგადო ცნებად იქცა. განსაკუთრებით მკაცრად თეოკრატიულ სახელმწიფოში ისჯებოდნენ პირები,

რომლებსაც ჩადენილი ჰქონდათ დანაშაული რწმენისა და რელიგიურ-პოლიტიკური ხელისუფლების ლიდერების მიმართ. აღნიშნავდა რა თეოკრატიაში სისხლის სამართლის სანქციების სისასტიკეს, ი. ბლიუნჩლი წერდა: “ადამიანის სამართლიანობაში ვლინდება ღვთის რისხვა, ინდივიდუალური სულის თავისუფალი მოძრაობა განისჯება როგორც უღმერთო საქმე” (104, 575) ბევრ მუსულმანურ ქვეყანაში დღევანდლამდე მოქმედებს ფიზიკური სასჯელები ჩაქოლვის, ხელის მოკვეთის, გაროზგვის სახით. თეოკრატიული მართლწესრიგის დაცვა შიშის საფუძველზე რელიგიური იდეის ყველაზე შეუწყნარებელ დამახინჯებას წარმოადგენს. აქ კულტივირებული შიში რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლების წინააღმდეგ ადამიანებს უქმნით ავტორიტარული ტიპის რწმენას, რაც ეყრდნობა არა თავისუფალ სულიერ არჩევანს, არამედ აზრს გარდაუვალი სასჯელის შესახებ საღვთო ნორმებიდან გადახვევის გამო. ამას საბოლოო ჯამში ავტორიტარული ტიპის თეოკრატიული პიროვნების ჩამოყალიბებამდე მივყავართ.

რელიგიურ პოლიტიკური ხელისუფლების წევრთა ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემები იმ სოციუმის წარმომადგენლებთან, რომლებიც არ იზიარებენ ანალოგიურ რელიგიურ შეხედულებებს, წარმოიშვება ასევე თეოკრატიის ჩაკეტილობის გამო. თეოკრატიული პიროვნების განვითარება ხდება რელიგიური იდეოლოგიის ტოტალური ბატონობის, გარემომცველი სოციოკულტურულ სივრცის შესახებ ინფორმაციის დეფიციტითა და დამახინჯებით. სამყაროს არასრულყოფილი შეცნობის და მიკერძოებულ მსჯელობათა შედეგად „ჰომო ტეოკრატიკუს“-ს უყალიბდება სინამდვილის გაუბრალოებული სტერეოტიპიზებული სახე.

თეოკრატიული პიროვნების შემეცნება კონსერვატიულია და ვერ ითმენს თავისი შეხედულებების საწინააღმდეგო განსხვავებულ შეხედულებას სამყაროს შესახებ. „ჰომო ტეოკრატიკუს“ არის დოგმატიკოსი, რომელსაც არ ძალუძს გამოავლინოს მასში ჩადებული თვითაქტუალიზაციის, პიროვნული შემოქმედებითი ზრდის უნარები. რელიგიური დოქტრინის ზემოქმედებით გარემო რეალობის სახეების შეცვლა პრაქტიკულად შეუძლებელია, ისევე როგორც შეუძლებელია სოციალურ

კავშირთა თეოკრატიული მოდელების შეცვლა. რელიგიური ცნობიერების აქსიომაა: რაც წმინდაა, ის ხელშეუხებელია და ცვლილებებს არ ექვემდებარება. ამავე დროს თეოკრატიული ცნობიერების სტერეოტიპები რელიგიურ - პოლიტიკური ხელისუფლების მიმართ მასტაბილიზებელ ფუნქციებს ასრულებენ. ისინი ხელს უწყობენ პიროვნების პოლიტიკურ ღვთაებრივ ხელისუფლებასთან იდენტიფიკაციას და ინარჩუნებენ თეოკრატიული კავშირების სიმყარეს. რელიგიური მითითებების რეალიზაცია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეყრდნობა პიროვნების როგორც ცნობიერ, ასევე არაცნობიერ სტრუქტურებს. ადამიანთა შინაგანი და გარეგნული ცხოვრების ღვთაებრივი ნებისათვის სრული დამორჩილება რელიგიური რწმენის ერთ-ერთ მთავარ პირობას წარმოადგენს. ბიბლიაში, მაგალითად, ისრაელის ღმერთი მოითხოვს: “და შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა”. ყურანში ნათქვამია: “ადამიანებო, თაყვანი ეცით თქვენს ღმერთს, რომელმაც შეგქმნათ თქვენ და ისინი, რომლებიც თქვენამდე იყვნენ – შეიძლება გახდეთ ღვთისმოშიშები!” ყურანის 52 ჰადისში ნათქვამია „რწმენათაგან უმჯობეს, სადაც არ უნდა იყო ღმერთის შენთან დაგულება“ (72, 56) პ. თილიხის ზუსტი განსაზღვრებით, რწმენა – ეს არის “პიროვნების უკიდურესი დაინტერესების მდგომარეობა, ცენტრირებული აქტი.” (161, 266) ჰომო ტეოკრატიკუს-ის ცნობიერება ბევრ რამეში ირაციონალურია. გარემო სინამდვილეს შეიმეცნებს, არა იმდენად ლოგიკური აზროვნების საშუალებით, რამდენადაც რაციონალურამდელი მითოლოგიური თანაგანცდით. სწორედ მითებზეა აგებული თეოკრატიული სახელმწიფოს საზოგადოებრივი ურთიერთობების მთელი სისტემა. თეოკრატიული ურთიერთქმედებები კონსტიტუირდება მითებზე ისტორიული განვითარების ღვთაებრივი წინასწარ განსაზღვრულობის შესახებ, რომელიც იწყება და მთავრდება ღმერთში, ასევე ღვთიური სუვერენიტეტის, მიწიერი სამოთხის შესაძლებლობის, ადამიანთა ცოდვით დაცემისა და დროთა დასრულების შემდეგ გარდაუვალი ღვთიური სამსჯავროს შესახებ. მითები იმდენად ძლიერად ერწყმის თეოკრატიული სახელმწიფოს ყოველდღიურ ცხოვრებას, რომ საზღვრები რეალურსა და გამოგონილს შორის იშლება. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით შესამჩნევია

თეოკრატ ლიდერთა სახელებსა და ოფიციალურ ტიტულებში. მაგალითად, დალაი-ლამა იწოდება „უწმინდეს მეუფედ“, „მოწყალე უდიდებულესობად“, „საუბრის მეუფედ“, „სიბრძნის ოკეანედ“. რომის პაპის, ოფიციალური ტიტულია – „რომის ეპისკოპოსი“, „იესო ქრისტეს ვიკარი“ „მოციქულთა თავადის მემკვიდრე“, „დასავლეთის პატრიარქი“, „ღვთის მონათა მონა“. ადვილად ათვისების უნარი საკმარისია რომ, თეოკრატიულმა ხელისუფლებამ ფართოდ გამოიყენოს თეოკრატიული პიროვნების მითებზე მოთხოვნილებაც კი. რელიგიური მითების შექმნა სახელმწიფო პოლიტიკის განხორციელების ერთ-ერთი იარაღი ხდება. მმართველი ელიტის უცოდველობის შესახებ წარმოდგენების შექმნა, მისი ზრუნვა მხოლოდ ხალხის კეთილდღეობაზე, რელიგიურ პოლიტიკური ხელისუფლების ალტერნატივების არარსებობა და ა.შ. განამტკიცებენ მთავრობის და არსებული რელიგიურ-სამართლებრივი წესისადმი რწმენას.

აღსანიშნავია, რომ თეოკრატიის სიმტკიცე, მისი სინამდვილისაგან მოწყვეტის და ბოლო შესაძლებელ წუთამდე არსებობის უნარი განპირობებულია, ზოგჯერ სწორედ ხელისუფლების მიერ ადამინთა ირაციონალური გრძნობებზე აპელირებით. მთავრობამ შესაძლოა არ გამოავლინოს განსაკუთრებული ზრუნვა სახელმწიფოში სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ კეთილდღეობაზე, და მიუხედავად ამისა წარმატებით განახორციელოს მოსახლეობის ხელმძღვანელობის ფუნქცია, რადგან მისი ავტორიტეტი მხოლოდ თეოკრატიული ადამიანის რწმენის ირაციონალურ გრძნობას ემყარება.

2.3 საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სამართლებრივი საფუძვლები

პოლიტიკისა და რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებმა ძლიერი გამოხატულება ჰპოვა საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებში, ვინაიდან საქართველოს ისტორიაში რელიგიამ, გამოხატულმა

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიით, უდიდესი როლი ითამაშა ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბება - განვითარებაში.

ქართული სახელმწიფოს მშენებლობა წარმოდგენილია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთობების გაუთვალისწინებლად, მისი ისტორიული და თანამედროვე მნიშვნელობის შესწავლის გარეშე. ეს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული ქართველ თეოლოგებს, ფილოსოფოსებსა თუ მეცნიერებს, რომლებმაც დიდი წვლილი შეიტანეს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა შესწავლაში მაგრამ საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების შესწავლა შეწყდა მაშინ, როცა თავად ამ ურთიერთობათა მნიშვნელობა იქნა დაკნინებული. კერძოდ, საბჭოთა პერიოდში, როცა უგულებელყოფილ იქნა რელიგია და ეკლესია. მიზანშეწონილად მიგვაჩნია განვიხილოთ საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის პოლიტიკურ, რელიგიური და სამართლებრივი ურთიერთობები.

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა იდეის თეოლოგიური საფუძველი სახარებაში და წმინდა მამათა სწავლებაში დევს და ითვალისწინებს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ჰარმონიას, რომელმაც განსხვავებულ პერიოდში განსხვავებული განვითარება ჰპოვა და იქედან გამომდინარე კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში, რომელი ძალა იყო წარმმართველი, თეოლოგია თუ ფილოსოფია. თეოლოგიის პერიოდში ჩამოყალიბებული ურთიერთობა ფილოსოფიის პერიოდში დაირღვა და მოხდა სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაყოფა. საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობაც თეოლოგიურ საფუძველზე დგას, მაგრამ არ მომხდარა თეოლოგიისა და ფილოსოფიის დაპირისპირება. პირიქით, ისინი ერთმანეთს შეერწყა და ერთ მთლიანობად იქცა, რამაც განაპირობა საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა მრავალსაუკუნოვანი ისტორია.

საქართველომ თავისი გეოგრაფიული მდებარეობიდან გამომდინარე მოახდინა აღმოსავლური რელიგიისა და დასავლური ფილოსოფიის გაერთიანება, თუმცა აღნიშნული ურთიერთობის რღვევა გარკვეულწილად რუსეთის ფაქტორმა განაპირობა. მოგვიანებით საბჭოთა კავშირის რღვევამ აღმოსავლეთისაკენ

ორიენტირებულ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას და დასავლეთისაკენ ორიენტირებულ ახალ ქართულ სახელმწიფოს მისცა ისტორიული შანსი აღმოსავლურ - რელიგიური და დასავლურ - პოლიტიკური ფასეულობების გაერთიანების საფუძველზე, რელიგიურ - გეოპოლიტიკური ფუნქციის აღდგენისა. ქართულ სინამდვილეში ევროპის ქვეყნებისაგან განსხვავებით ჩამოყალიბდა სხვა სურათი, სადაც ერთმანეთშია შერწყმული ფილოსოფია და რელიგია, სახელმწიფო და ეკლესია. რასაც შეიძლება ვუწოდოთ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ქართული მოდელი.

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების თეოლოგიური საკითხების განხილვა შეუძლებელია ფილოსოფიური საკითხების განხილვის გარეშე, თეოლოგია დაფუძნებულია მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებზე, ქართული თეოლოგიის შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ სახელწოდება “საეკლესიო” პირობითია, მას შეიძლება ასევე “საეროც” ეწოდოს, ვინაიდან ამ კრებებს, როგორც საეკლესიო, ასევე საერო ხასიათი და დანიშნულება ჰქონდა, რაც ქართული სამართლის ისტორიის უნიკალურობაზე მეტყველებს. ქართული საეკლესიო კრებების დადგენილებები დაფუძნებულია სახარებას, წმინდა მოციქულთა სწავლებასა და მსოფლიო კრებების დადგენილებებზე. მსოფლიო კრებების დადგენილებებმა სრული ასახვა ჰპოვა ქართული საეკლესიო კრებების დადგენილებებში, მაგრამ ქართულმა საეკლესიო კრებებმა ამასთანავე შეითვისა საერო კრებების ფუნქცია და ხასიათი. ამ მხრივ აღსანიშნავია ქუთაისის საეკლესიო კრება (1058წ) –კრება შედგა ბაგრატ IV-ის კარზე. “დარბაზის კარმა” გამოსცა საერო და სასულიერო კანონები, რომელსაც აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოდან მოწვეული იურისტები და სასულიერო პირები ესწრებოდნენ; თბილისის I საეკლესიო კრება (1178წ) – გიორგი III-ემ ეკლესია გაათავისუფლა გადასახადებისაგან. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება (1103წ) – იგი სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის მხრივ ყველაზე მნიშვნელოვან დადგენილებას წარმოადგენს. კრებამ მოახდინა ერთის მხრივ, მსოფლიო საეკლესიო კრებების სახელმწიფოებრივ დონეზე დაყენება და დაკანონება და მეორეს მხრივ, ქართული საეკლესიო და საერო სამართლის თანხვედრა და

ჰარმონიზაცია, რითაც სრულყო საქართველოში სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ჩამოყალიბება, როგორც ავღნიშნეთ საქართველოში სახელმწიფო ცხოვრებასა და სამართლის სფეროშიც, ორი უწყება ფუნქციონირებდა: ერთის მხრივ – სახელმწიფო ხელისუფლება და მეორეს მხრივ – ეკლესია. როგორც სახელმწიფო, ასევე ეკლესია ქმნიდა წერილობით სამართლებრივ ძეგლებს, აქედან გამომდინარე, საერო და საეკლესიო კანონმდებლობის ძეგლებს ეყრდნობა ქართული პოლიტიკური და სამართლებრივი აზროვნება. „რამდენადაც მაშინ ეკლესია სახელმწიფო ყოფა-ცხოვრების ძლიერ ფაქტორად ითვლებოდა, ერის მთელ აზროვნებაზე დიდი გავლენა ჰქონდა... თანაც საეკლესიო წეს - წყობილებას სახელმწიფო და სოციალურ წეს-წყობილებაზეც ხშირად თვალსაჩინო კვალი დაუმჩნევია, ამიტომ და ამდენად საეკლესიო სამართლის ძეგლების ცოდნაც საქართველოს სოციალური ისტორიის მკვლევარისა და მკითხველისათვის აუცილებლად საჭიროა“. (82, 23) ივანე ჯავახიშვილი უდიდეს შეფასებას აძლევდა საეკლესიო ძეგლების მნიშვნელობას, რადგანაც ქართული საეკლესიო სამართლის, როგორც შინაარსობრივი მხარე, ასევე მისი მოქმედების ასპარეზი მარტო წმინდა ცხოვრების მოწესრიგებით არ განისაზღვრებოდა, რაკი ეკლესიას საქართველოში თავისი დროშა და საკუთარი ჯარი ჰყავდა, თავისი ყმები და სახელმწიფო, მართვა - გამგეობის წესებზე მოწყობილი მოხელეობა მოეპოვებოდა, თავისი ეკონომიკური პოლიტიკა ჰქონდა და თავისივე სასამართლო, ამიტომ ბევრის მხრივ, სახელმწიფოებრივი სხეულის თვისებები ეტყობოდა. ქართული საეკლესიო სამართალი საინტერესოა, არა მარტო საეკლესიო თვისებებით, არამედ, როგორც სახელმწიფოებრივი სხეულისა და ეკლესიის პატრონი, ამასთანავე, იმდენადაც, რამდენადაც საეკლესიო სამართლის მოძღვრებას სისხლისა დასამოქალაქო სამართალზე გავლენა ჰქონდა. ქრისტიანულ სამყაროში დამკვიდრებული ამ ტრადიციისათვის, არც რუის-ურბნისის კრებას უღალატნია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კრება მოწვეული იყო დავით აღმაშენებლის მითითებით. მისივე პროგრამით განიხილეს კრებაზე საკითხები და ადგილიც დავითის შერჩეული ყოფილა. დავით მეფეს ამ კრების მოწვევის აუცილებლობა უკარნახა საქართველოში შექმნილმა სოციალურ - პოლიტიკურმა მდგომარეობამ. „იგი ჩვეულებრივი, მორ იგი კრება კი არა, არამედ საგანგებო და

განსაკუთრებული ყრილობა ყოფილა”. (82, 54) აქედან გამომდინარე, კრების განხილვის ინტერესს არ წარმოადგენდა ქრისტიანული დოგმების გადასინჯვა, ან მითი რევიზია, არამედ იმ პერიოდში თურქ – სელჯუკთა ბატონობით ქართულ საეკლესიო ცხოვრებაში შეპარულ მავნე ზნე – ჩვეულებათა აღკვეთა, რომელიც მთლიანად ქვეყანაში არსებობდა; ამ კრებას იმიტომ ჰქონდა უდიდესი მნიშვნელობა საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რომ მისი დადგენილება შემობრუნების საწყისს წარმოადგენდა, როგორც საეკლესიო, ისე საერო ცხოვრებაში. ვფიქრობთ, რომ თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონცეფციის განმტკიცებაში და შემდგომ მის დამუშავებაში დიდი მნიშვნელობა ექნება პროფესორ მიხეილ გოგატიშვილის საინტერესო მოსაზრებას, რომელიც მან გამოთქვა სტატიაში სახელწოდებით „ბართოლდ მოსბურგელის ფილოსოფიის თენგიზ ირემადისეული ინტერპრეტაცია, კლოდ ლეფორის თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა და რუის-ურბნისის ძეგლისწერა”. იგი აღნიშნავს „ჩვენი ყურადღება ამ ინტერპრეტაციამ... (საუბარია ბართოლდ მოსბურგელის ფილოსოფიის პროფესორ თენგიზ ირემადისეულ ინტერპრეტაციაზე) იმიტომ მიიპყრო, რომ ეს ორივე ასპექტი – „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა” და „დეიფიკაციის პრინციპი” (24,110) რუის –ურბნისის ”ძეგლისწერაში” შეიძლება აღმოვაჩინოთ ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ სამეფო ხელისუფლებას, მის პოლიტიკურ სისტემას თეოკრატიული საფუძველი აქვს, რომ ხელისუფლებას გარკვეულწილად თეოკრატიული საწყისი განსაზღვრავს. აქედან გამომდინარეობს უდავო დებულება, რომ რუის-ურბნისის ძეგლისწერაში მოცემულია ორი ხელისუფლების დოქტრინა. ამრიგად, სამყარო ორ ნაწილად არის დაყოფილი – „ხილულ და უხილავ სოფლად”, დავით აღმაშენებლის ფიგურაში ერთიანდება ხილული და უხილავი მეფე, ამგვარად, წარმოჩნდება, როგორც ღმერთის წარმომადგენელი მიწაზე, მისი თანამოსაყდრე: იგი მთელ თავის ხელისუფლებას მისი სახიერებიდან იღებს. „ძეგლისწერაში” აღნიშნულია, რომ მსხვერპლის გაღებით, ტანჯვით მეფე უახლოვდება ღმერთს და მისი იდენტიფიცირება ხდება ქრისტესთან, ამ აზრით ტოვებს ის მის მოკვდავ გარსს და ამით მისტიური კავშირი მყარდება მეფესა და სამეფოს შორის. (24,116) ჩვენ სრულიად ვიზიარებთ პროფ. მ. გოგატიშვილის ამ მნიშვნელოვან მოსაზრებას, ვინაიდან იგი არის

განმტკიცებული მრავალი წყაროთი, რომელთა სანდოობაში და ობიექტურობაში არ გვეპარება ეჭვი. სწორედ ამაზე მიუთითებს ერთ-ერთი ასეთი წყარო. ნაწარმოებში „გალობანი სინანულისანი“ დავით აღმაშენებელი აღნიშნავს, რომ მეფობა ღვთისაგან მომდინარეობს, რომ ღმერთმა დაამსგავსა ის თავის სახეს და ღმერთმა მისცა მას „პორფირი თვითმპყრობელობისა თანა მეფობისაიცა“ ამიტომაც ვალდებული ვართ თვლის „ქედმოდრეკილად“ და „მუხლმოდრეკილად“ უთხრას „აღსარება“ მას, ე.ი. ანგარიში ჩააბაროს თავისი მოქმედებისა. რუის-ურბნესის ძეგლისწერა, არა მარტო სამართლის წყარომცოდნეობის, არამედ დიდი პოლიტიკური ფასეულობის საეკლესიო ძეგლია. მის ასეთ მნიშვნელობას განაპირობებს ის გარემოებაც, რომ მეფის ბრძანებით კრების მუშაობაში მონაწილეობა მიუღია საეკლესიო და საერო ცხოვრებაში ცნობილ მოღვაწეებს, ქვეყნის ჯანსაღ ძალებს, ვისაც გააჩნდა მორალური უფლება ემსჯელა საქართველოს ბედ-იღბალსა და მომავალზე. ქართული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის თანხვედრა და გაერთიანება ყველაზე კარგად არის გამოხატული ქართველი წმინდა მამების სწავლებებსა თუ საქმიანობაში. მათ შეიძლება, როგორც თეოლოგები, ასევე ფილოსოფოსები ეწოდოთ. თუ სხვა ქვეყნებში თეოლოგია და ფილოსოფია ურთიერთსაწინააღმდეგო ძალად იყო გადაქცეული და ამ მტრობასა და დაპირისპირებაში განვითარდა მთელი ქრისტიანული სახელმწიფოების ისტორია, რაც საბოლოოდ ფილოსოფიის გამარჯვებითა და თეოლოგიის დამარცხებით დამთავრდა, ერთ-ერთი ქვეყანა, სადაც თეოლოგია და ფილოსოფია ერთმანეთს შეერწყა და ერთ მთლიანობად იქცა იყო საქართველო, სადაც ყველაზე საუკეთესო ფორმით ჰპოვა განვითარება სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა.

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებანი ასახულია, აგრეთვე ცნობილი ქართული მოღვაწის ილია ჭავჭავაძის შრომებშიც, ილიასეულ კონცეფციები აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში ორ ძირითად მიმართულებად შეიძლება ჩამოყალიბდეს. პირველში უნდა დაჯგუფდეს ილიას თვალსაზრისი მართლმადიდებლური ქრისტიანობის უმნიშვნელოვანესი როლის შესახებ ქართული სახელმწიფოსა და ქართველი ერის ისტორიაში, მისი უნიკალური

მნიშვნელობა ქართული სულიერებისა და ცივილიზაციის შექმნა – განვითარებაში. მეორე ჯგუფის საკითხებია ზოგადად სარწმუნოების, რელიგიის პოლიტიკურ -იდეოლოგიური ასპექტები, მისი როლი სახელმწიფოთა ურთიერთობებში, რომელიც კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში გადამწყვეტ ხასიათს იძენდა და რელიგიური დაპირისპირებები ქვეყნებს შორის ხანგრძლივი სისხლისმღვრელი ომების მიზეზი ხდებოდა. კაცობრიობის ისტორიის უმეტესი ნაწილი ძმათამკვლელობის ისტორიაა. ისტორიის ფილოსოფიაში ჰეგელმა ისტორია განმარტა, როგორც „უსასრულო სასაკლაო“ და ამ სასაკლაოში რელიგიური საწყისი არასდროს არ თამაშობდა მეორეხარისხოვან როლს. ბუნებრივია, რომ ადამიანების და ხშირ შემთხვევაში ერების და ქვეყნების თანაცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, ძირითადი პოლიტიკური იდეოლოგიები რელიგიურ ფაქტორს განსაკუთრებული სიფრთხილითა და ყურადღებით ეკიდებოდნენ. (26, 290-295) ილია რელიგიას და მის მიმართებას პოლიტიკასთან, იდეოლოგიასთან, ეკონომიკასთან ქვეყნისა და საზოგადოების სტაბილურობისა და განვითარების საფუძვლად განიხილავდა, თუ ეს კავშირურთიერთობები რაციონალურ პრინციპებს ემყარება. „ყოველი დიდი საქმე, ყოველივე ძლევა-მოსილება, რითაც სამართლიანად ჰქადულობს და თავს იწონებს კაცობრიობა ქვეყნის გაჩენიდან დღევანდლამდე... ღვთაებურს თვისებას რწმენისას უნდა მიეწეროს და სხვას არა-რას“, (26, 303-306) აღნიშნავდა ილია. მართლაც, არ არსებობს საზოგადოებრივი ცხოვრების არც ერთი სფერო, მას შემდეგ, რაც დიდი რელიგიები დაეუფლა ადამიანთა ცნობიერებას, რომ რელიგიას უდიდესი კვალი არ დაემჩნია და ხშირად განესაზღვრა კიდევ მისი შინაარსი და მიმართულებები. ილია თავის შრომებში არაერთგზის აღნიშნავდა, რომ ქრისტიანობა საქართველოსათვის მხოლოდ აღმსარებლობა კი არა, პოლიტიკური ერთიანობის ყველაზე ქმედითი ფუნდამენტი იყო. „ქრისტეს რჯული ქართველებისათვის მარტო აღსარება კი არ იყო, იგი ამასთან ერთად პოლიტიკური ქვითკირიც იყო საქართველოს მრავალი ნაწილების გასაერთიანებლად და შემოსაკრებად. ერთობა სარწმუნოებისა ერთობას ერისას მოასწავებდა. დრო იყო ამისთანა და სხვა არა-რა ელემენტი მაშინ შემძლებელი არ იყო ეს ჩვენის ისტორიის დასაბამიდან სასურველი ერთობა დაედგინა“. (26, 311) ილია ცდილობს, დაარწმუნოს

„ურწმუნონი“ და ქართველ ხალხს კიდევ ერთხელ შეახსენოს, რომ მართლმადიდებელი ქრისტიანობა საუკუნეების მანძილზე იდენტიფიცირებული იყო ქართულ ეროვნულობასთან და მისი უარყოფა ქართველობაზე უარის თქმასაც ნიშნავდა. ქრისტიანობის გავრცელებიდან საქართველოში მამულსა და ეროვნებას მტკიცე ბალავარი დაედო და ეს სამი ცნება –მამული, ეროვნება და სარწმუნოება გახდა ქართული ცნობიერების განმსაზღვრელი უმთავრესი ღირებულება.

საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა იდეოლოგიური საკითხების განხილვა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებმა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით მსოფლიოს სხვა ქვეყნებთან მიმართებაში განვითარების განსხვავებული გზა განვლო. ევროპისაგან განსხვავებით ქართულ სინამდვილეში ადგილი არ ჰქონია თეოლოგიისა და ფილოსოფიის დაპირისპირებას, არამედ პირიქით, ქართულმა ქრისტიანულმა თეოლოგიამ, რომელიც ეყრდნობოდა სახარებას, წმინდა მოციქულების სწავლებას, მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებსა და წმინდა მამათა მოძღვრებას და იყო მსოფლიო ქრისტიანული თეოლოგიის განუყოფელი ნაწილი თავის წიაღში განავითარა ქართული ფილოსოფია, არა როგორც მისი მოწინააღმდეგე, არამედ მასთან ჰარმონიაში მყოფი და შექმნა საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა იდეოლოგიური სახე, რომელიც თხუთმეტი საუკუნის განმავლობაში განსაზღვრავდა საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებს. მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ცალკე გამოვყოთ და განვიხილოთ საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის პოლიტიკურ–სამართლებრივი ურთიერთობანი. საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობანი პირობითად შეიძლება შემდეგ პერიოდებად დავყოთ: 1) IV-XVIII საუკუნეები – საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა იდეალური პერიოდი; 2) XIX საუკუნე –ცარიზმის ეპოქა; 3) 1917-1921 წლები –პირველი რესპუბლიკის პერიოდი 4) 1921-1991 წლები –საბჭოთა პერიოდი. 5) მეოცე საუკუნის მიჯნა და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისი. (კონსტიტუციური

შეთანხმების დადება და მისი ძალაში შესვლა) საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სიმფონიის უმაღლეს მწვერვალად უნდა მივიჩნიოთ დავით აღმაშენებლის ეპოქა, დავითის, რომელმაც დაასრულა ქართული სახელმწიფოს მშენებლობის პროცესი და შექმნა სახელმწიფო, რომლის მსგავსი სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების თვალსაზრისით არ მოიპოვება. ამის გამოხატულება არის მის მიერ 1113 წელს მოწვეული რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება, რომელმაც საკანონმდებლო საფუძველი ჩაუყარა და დაასრულა ახალი ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, სახელმწიფოსი, რომელმაც საკუთარ თავში გააერთიანა საერო და სასულიერო ხელისუფლების ელემენტები არა ისეთი სახით, რომ ამ ელემენტების ქაოსური აღრევა მომხდარიყო, არამედ მოახდინა მათი თანხვედრა რელიგიისა და ფილოსოფიის გაერთიანების საფუძველზე. რუის-ურბნისის კრების შემდეგ, მაგრამ თავის მხრივ ეკლესიამ მოიპოვა სახელმწიფო საქმეების მართვა-გამგეობის უფლება. მოხდა საერო და სასულიერო ხელისუფლების გაერთიანება. ნიკო მარის სიტყვით “ძველ საქართველოში საერო და სასულიერო ძალაუფლების ერთობა წარმოადგენდა უდაო ფაქტს”. (51, 92) ამის ნათელი გამოხატულება იყო “დარბაზის კარის” არსებობა, რომელიც საერო და სასულიერო პირებისაგან შედგებოდა და ერთობლივად წყვეტდა სასულიერო და საერო ხასიათის პრობლემებს, რის გამოც “დარბაზის კარის” დადგენილებები და გადაწყვეტილებები სავალდებულო იყო საერო და სასულიერო ხელისუფლებისათვის. “დარბაზის კარი” თავისი არსით იყო საეკლესიო და სახელმწიფო კრებების გაერთიანება და გამომხატველი იმდროინდელი საქართველოს სახელმწიფო წყობისა, მაგრამ საერო და სასულიერო ხელისუფლების გაერთიანებასა და თანამშრომლობას ყველაზე კარგად გამოხატავდა იმდროინდელი სახელმწიფო თანამდებობა, რომლის მსგავსი სხვა ქვეყნების სახელმწიფოს წყობაში არ მოიპოვება. ეს იყო მწიგნობართუხუცეს-ჟყონდიდელის თანამდებობა. პირველი მწიგნობართუხუცეს - ჟყონდიდელი მხოლოდ X-XI საუკუნის ძეგლებში მოიხსენიება, მაგრამ არა ერთად, არამედ ცალ-ცალკე. „ამ ორი თანამდებობის შეერთება პირველად სწორედ დავით აღმაშენებლის დროს და მისი ბრძანებით 1103-1110 წლებში უნდა მომხდარიყო” – ბრძანებს ივანე ჯავახიშვილი. (82,27) მწიგნობართუხუცესი მეფის შემდეგ ქვეყნის

უზენაესი მზრუნველი, საზოგადო კეთილდღეობისა და წარმატების მოსურნე და პოლიტიკისა და მიმართულების საჭეთმპყრობელი იყო. იგი მოვალე იყო სახელმწიფოს კეთილდღეობისათვის ეზრუნა, თაოსნობა და ფხა გამოეჩინა ამ საქმეში, მოთავე ყოფილიყო “განზრახვათა კეთილთა სამეფოსათვის და ერსა უმჯობესისათვის”, ამასთანავე სახელმწიფოს წარმომადგენელი იყო და მისი უფლებათა დამცველი. მწიგნობართუხუცესი იყო აგრეთვე მართლმსაჯული და ხელის ამპყრობელი უღონოთა და ქვრივთა. იგი დიდ მონაზონთა ჯგუფშიც ირიცხებოდა და ვაზირთა ყოველთა უპირველესად ითვლებოდა, ამიტომ მწიგნობართუხუცესს ეკითხებოდა ყველა საქმე ეკლესია-მონასტრების, სამღვდელოებისა და მოწესეთა შესახებ. (82, 273-279) მწიგნობართუხუცეს - ჭყონდიდელი იყო სიმბოლო საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაერთიანებისა და თანამშრომლობისა, ამიტომ იყო, რომ ერთის დასუსტება და დაუძლურება მეორის დასუსტებას ნიშნავდა ანდა პირიქით. ისინი ისე შეერწყმნენ ერთმანეთს, რომ ერთმანეთის გარეშე არსებობა წარმოუდგენელი იყო.

ამ ურთიერთობებში ასახული იყო სასულიერო და საერო პრობლემების ერთობლივი გადაწყვეტის აუცილებლობა. ასეთმა სულისკვეთებამ მხოლოდ XVIII საუკუნის ბოლომდე იარსება, ვინაიდან XIX საუკუნის დასაწყისში რუსეთმა გააუქმა ჯერ საქართველოს სახელმწიფოებრიობა და შემდეგ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. საბჭოთა რეჟიმმა თავისი ანტირელიგიური კამპანიით, რაც მათი მარქსისტულ-ლენინური კომუნისტური იდეოლოგიიდან გამომდინარეობდა უდიდესი დარტყმა მიაყენა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას, რამაც ეკლესია ყოფნა არყოფნის ზღვარზე მიიყვანა. გადარჩენის აუცილებლობამ ეკლესია იძულებული გახადა დამორჩილებოდა სახელმწიფოს. ამ მორჩილებამ წარმოშვა სპეციფიკური კულტურა სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებისა, რაც მხოლოდ საბჭოთა სისტემისათვის იყო დამახასიათებელი და გულისხმობდა ოფიციალურად სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფას, ხოლო ფაქტიურად კი ეკლესიის სახელმწიფო აპარატად ქცევას. საბჭოთა კავშირის რღვევამ დღის წესრიგში დააყენა დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს აღდგენის აუცილებლობის საკითხი, რაც სისრულეში იქნა მოყვანილი 1991 წელს დამოუკიდებლობის აღიარებით. საქართველოს ეკლესიისა და სახელმწიფოს

ურთიერთობის შემდეგ ეტაპს წარმოადგენს კონსტიტუციური შეთანხმების (კონკორდატის) გაფორმება. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ქართულ სინამდვილეში მივიღეთ ერთის მხრივ აღმოსავლეთისკენ ორიენტირებული საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია და მეორეს მხრივ, დასავლეთისკენ ორიენტირებული ახალი ქართული სახელმწიფო. საჭირო გახდა მათ შორის ურთიერთობების მოგვარება ისეთი ფორმით, რომელშიც გათვალისწინებული იქნებოდა ისტორიული წარსული და თანამედროვე მოთხოვნილებები. ამ ფორმად მოძებნილ იქნა “კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის”. სანამ უშუალოდ გადავიდოთ “კონსტიტუციური შეთანხმების” დეტალურ შესწავლაზე, მიზანშეწონილად მიმაჩნია მიმოვიხილოთ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების რეგულირების სხვა ნიმუშები და მოდელები, რომლებიც ყველაზე მეტადაა გავრცელებული თანამედროვე მსოფლიოში. ბრიტანეთში სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის ფორმალური ზღვარი დადგენილი არ არის. 1689 წლის “უფლებათა შესახებ” ბილმა დაადგინა, რომ მონარქი ეროვნული ეკლესიის მრევლია და ვალდებულია ტახტზე ასვლისთანავე საჯაროდ გამოაცხადოს პროტესტანტული ეკლესიისადმი საკუთარი კუთვნილება. ბრიტანეთის მონარქი ითვლება ინგლისის ეკლესიისა და შოტლანდიის ეკლესიის “უმაღლეს პირად”. ეს ეკლესიები სარგებლობენ იურიდიული პირის სტატუსით. ანგლიკანური ეკლესიის არქიეპისკოპოსები წარმოდგენილნი არიან ლორდთა პალატაში. “ინგლისის ეკლესიის უფლებამოსილებათა შესახებ” 1919 წლის აქტი აყალიბებს მოთხოვნას, რომ ინგლისის ეკლესიის მიერ მიღებული ყველა გადაწყვეტილება უნდა დამტკიცდეს პარლამენტის ორივე პალატაში, ხოლო საბოლოოდ საჭიროა მონარქის თანხმობა. ინგლისის ეკლესიის არქიეპისკოპოსებსა და ეპისკოპოსებს პრემიერ მინისტრის წარდგინების საფუძველზე ნიშნავს მონარქი. (12, 62-75) ასეთივე მოდელის მაგალითს წარმოადგენს დანია. ამ ქვეყნის კონსტიტუციის IV მუხლი განსაზღვრავს ევანგელისტურ - ლუთერანულ ეკლესიას სახელმწიფო ეკლესიად, რომელიც სარგებლობს სახელმწიფო მხარდაჭერით. დანიის ეკლესია ექვემდებარება დანიის სახალხო პალატას და საეკლესიო საქმეთა მინისტრს, ამდენად იგი ცენტრალური სახელმწიფოებრივი

დაწესებულებაა. (77,44) ფინეთში ორი სახელმწიფო ეკლესიაა: ევანგელისტურ - ლუთერანული და ორთოდოქსული. ისლანდიის კონსტიტუცია ასევე ადგენს ევანგელისტურ-ლუთერანული ეკლესიის სახელმწიფო სტატუსს. საბერძნეთის კონსტიტუციის მე-3 მუხლი აღიარებს ორთოდოქსული სარწმუნოების უპირატესობას. შვედეთის კონსტიტუციის თანახმად კანონებს მხოლოდ პარლამენტი გამოსცემს აღნიშნული დანაწესი საეკლესიო კანონებსაც ეხება. აშშ-ში, რომელიც თავისი ისტორიის დასაწყისშივე იყო მრავალკომფესიური სახელმწიფო, განმტკიცდა სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამოყოფის პრინციპი, რომელიც ითვალისწინებს ერთმანეთის საქმეებში ჩაურევლობას, რელიგიური გაერთიანებების თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას. საფრანგეთმა თავისი ისტორიის მანძილზე ყველა სახის ექსპერიმენტი განახორციელა ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობების ფორმის მოსაძებნად და საბოლოოდ 1905 წელს მიღებულ იქნა ანტისაეკლესიო კანონდებლობა, რომლითაც დაფიქსირდა სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფა და აიკრძლა ეკლესიისათვის ფინანსური დახმარების გაწევა. საფრანგეთმა მიიღო მრავალი საკანონმდებლო აქტი, რომლითაც აკრძალულია რელიგიური კუთვნილების გამო დისკრიმინაცია, რომელსაც ეხება 1990 წლის 90-615 კანონი. რელიგია საფრანგეთის მოქალაქის კერძო არჩევანის ობიექტია და იგი არ ითვლება საჯარო სფეროდ. სახელმწიფოს რელიგიური ნეიტრალიტეტის პრინციპი აბსოლუტური არ არის და მას გარკვეული გამონაკლისი გააჩნია, მაგალითად სახელმწიფო ეკლესიებს აძლევს სესხებს ახალ საკულტო ნაგებობათა ასაშენებლად, რელიგიური გაერთიანებები, მათ შორის ეკლესიები სარგებლობენ შეღავათიანი საგადასახადო რეჟიმით, რელიგიურ გაერთიანებებს კერძო სამართლის იურიდიული სტატუსი აქვთ. (12, 139-162) ეკლესია, როგორც საჯარო სამართლის კორპორაცია ასევე არსებობს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ფორმა, რომელიც ატარებს შუალედურ ხასიათს სახელმწიფოსაგან ეკლესიის რადიკალურ გამოყოფასა და სახელმწიფო ეკლესიას შორის, სადაც ეკლესიას აქვს კორპორაციული სტატუსი. საუბარია ეკლესიის, როგორც საჯარო სამართლის კორპორაციის სტატუსზე. ამ შემთხვევაში ეკლესიას შეიძლება ჰქონდეს პრივილეგიები და ვალდებულებები. მაგალითად გერმანიაში კათოლიკური, ევანგელისტური და სხვა ეკლესიებისადმი

არსებობს საჯარო სამართლის კორპორაციის სტატუსი. (12, 134-146) გერმანიაში რელიგიის თავისუფლება გარანტირებულია კონსტიტუციით. ძირითადი ტრადიციული ეკლესიები წარმოადგენენ საჯარო სამართლის იურიდიულ პირებს და სახელმწიფოსთან თანამშრომლობენ განათლებისა და სოციალურ საკითხებში. ფედერალური კონსტიტუციის მე-4 მუხლით აღიარებულია რელიგიის, რწმენისა და აღსარების თავისუფლება, ამ კონსტიტუციის 137-141 მუხლებით, კი აკრძალულია სახელმწიფო რელიგიის არსებობა, სახელმწიფოს ჩარევა რელიგიურ გაერთიანებათა საქმიანობაში. ვაიმარის კონსტიტუციის ჩარჩო დებულებებზე დაყრდნობით რელიგიური ორგანიზაციები არსებობენ ან საჯარო სამართლის იურიდიული პირის სტატუსით ან საზოგადოებრივ-არაკომერციული ორგანიზაციების სტატუსით. საჯარო სამართლის იურიდიული პირის სტატუსი მინიჭებული აქვთ დომინანტურ ტრადიციულ ეკლესიებს. სახელმწიფოს ხელშეკრულებები გაფორმებული აქვს რომის კათოლიკურ და პროტესტანტულ ეკლესიებთან. ისინი თანამშრომლობენ სახელმწიფოსთან სოციალური უზრუნველყოფის სფეროში საკუთარი საქველმოქმედო ორგანიზაციების მეშვეობით. რელიგიური გაერთიანებები, რომლებიც სარგებლობენ საჯარო სამართლის იურიდიული პირის სტატუსით განთავისუფლებულები არიან გადასახადების გადახდისაგან. სხვა რელიგიურმა გაერთიანებებმა შეიძლება მოითხოვონ საგადასახადო შეღავათები საქველმოქმედო აქტების განხორციელებისას. (12, 67-72) რელიგიური პრიორიტეტი საერთაშორისო პრაქტიკაში ზოგიერთ იმ ევროპულ სახელმწიფოში, სადაც ტრადიციული რელიგიები არსებობენ ისინი გარკვეული პრიორიტეტით სარგებლობენ. ამ სახელმწიფოებში რელიგიური ურთიერთობების სამსაფეხურიანი სისტემაა ჩამოყალიბებული: 1) კონკორდატის სისტემა, რომელიც კათოლიკურ ეკლესიასთან ურთიერთობისას გამოიყენება; 2) შეთანხმებები, რომელსაც კონფესიები დებენ სახელმწიფოსთან; 3) რელიგიური ორგანიზაციები, რომლებიც კანონით დადგენილი წესით რეგისტრაციას ექვემდებარება. პირველის ნათელი მაგალითია იტალია და ლატერანის ხელშეკრულება, სწორედ ამ კონკორდატის საშუალებით აგვარებს კათოლიკური ცენტრი ურთიერთობებს საერო ხელისუფლებასთან. კათოლიკურ ეკლესიასთან ურთიერთობების მსგავსი მოდელი გააჩნია ესპანეთს.

კონსტიტუცია ცნობს რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან დადებულ კონკორდატს, ამასთანავე აცხადებს რელიგიის თავისუფლებას. კონკორდატის მოდელი მოქმედებს ლუქსემბურგში. ცნობილია 1901 წლის კონკორდატი. ლუქსემბურგში სახელმწიფო რელიგია არ არსებობს. სახელმწიფო აღიარებს კათოლიკურ, ორ პროტესტანტულ და ებრაულ ორგანიზაციებს. მათ გააჩნიათ საჯარო სამართლის სუბიექტის სტატუსი. სხვა რელიგიური გაერთიანებები კერძო სამართლით სარგებლობენ. ავსტრიაში მოქმედებს 1933 წლის კონკორდატი, რომელიც 1957 წელს ფედერაციული მთავრობის მიერ იქნა აღიარებული. პორტუგალიაში კათოლიკური ეკლესიის სტატუსი 1957 წლის კონკორდატით განისაზღვრა. (4,110-113) ამდენად, ჩვენს მიერ განხილულია სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა ოთხი ძირითადი მოდელი: 1. სახელმწიფო ეკლესია 2. სახელმწიფოსა და რელიგიის სრული გამიჯვნა 3. სახელმწიფოსა და ეკლესიის კორპორაციული გამიჯვნა და რელიგიური პრიორიტეტი შესაძლებელია დაჯგუფებულ იქნას რელიგიური და პოლიტიკური თვალსაზრისით ორ ნაწილად: რელიგიის მხრივ 1) კათოლიკურად –რელიგიური პრიორიტეტი და 2) პროტესტანტულად სახელმწიფო რელიგია, ხოლო პოლიტიკის მხრივ: 1) სახელმწიფო ეკლესია და 2) სახელმწიფოსგან ეკლესიის გამიჯვნა. (4,110-117) გარდა ზემოთ განხილული დასავლეთ ევროპული მოდელებისა ცალკე უნდა გამოვყოთ და განვიხილოთ აღმოსავლეთ ევროპული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა მოდელი, რომელიც რელიგიურად მართლმადიდებლობას, ხოლო პოლიტიკურად სოციალისტურ სისტემას ეკუთვნოდა. ეს მოდელი განსხვავებულია თავისი რელიგიურ-პოლიტიკური შინაარსითა და ფორმით. ამ მოდელს მ. ცაცანაშვილი უწოდებს: – “სახელმწიფო და რელიგია პოსტსაბჭოურ ქვეყნებში”. ამ მოდელმა, როგორც ჯერ ცარისტული და შემდეგ საბჭოთა რუსეთის ნანგრევებზე აღმოცენებულმა, საკუთარ თავში გააერთიანა სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის დამორჩილების, რაც ცარისტული რუსეთისგან აიღო და სახელმწიფოსგან ეკლესიის გამოყოფის პრინციპები. აღმოსავლური მოდელი ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესშია და იმედია იგი ისეთი სახით დასრულდება, სადაც მიღწეული იქნება სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სრული ჰარმონია თანამედროვეობის გათვალისწინებით.

პოსტსაბჭოურ ქვეყნებში ჩამოყალიბებულია სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა განსხვავებული მოდელი და ეს მოდელიც დასავლეთ ევროპის ქვეყნების სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა მოდელების მსავსად, ემთხვევა აღმოსავლეთ ევროპის გეოგრაფიულ სივრცეს და განპირობებულია ამ სივრცისათვის დამახასიათებელი პოლიტიკური და რელიგიური თავისებურებებით. გარდამავალ პერიოდში მყოფ ტრანსფორმირებად ქვეყნებს და კერძოდ, საქართველოს ახასიათებს მრავალი სირთულე და წინააღმდეგობები. სახელმწიფოს, საზოგადოებასა და ეკლესიის ურთიერთობებში ამ წინააღმდეგობებმა ნათლად იჩინა თავი. არსებობდა და ახლაც გარკვეულწილად არსებობს სახელმწიფოებრივი და რელიგიური ხასიათის საფრთხეები და საშიშროებანი, გაჩნდა ახალი რელიგიური სექტები, ფაქტად იქცა საერო და სასულიერო პირებს შორის შიდადაპირისპირება, საქართველოში დაიწყო რელიგიური დაჯგუფებების შემოღინება, რომლებიც უარყოფითად ზემოქმედებენ ქართულ საზოგადოებაზე, რაც ხელს უწყობდა სოციალურ დაბნეულობას, რელიგიური საკითხების არამართებულ შეფასებას, რაც საბოლოო ჯამში საგრძნობლად აბრკოლებდა ქვეყნის პროგრესულ პროცესებს. ასეთ სადავო და გაურკვეველ საკითხთა შორის იყო ეკუმენიზმის საკითხი, (ეკუმენიზმი ბერძნული ტერმინია და ნიშნავს „დასახლებულ მსოფლიოს“. ეს არის ყველა ქრისტიანული მიმდინარეობის იდეოლოგიის ერთობლიობა. უფრო ვიწრო მნიშვნელობით და გაგებით ქრისტიანული კონფესიების უკეთესი ურთიერთგაგების და თანამშრომლობის მოძრაობა) რომელმაც საზოგადოება ორად გახლიჩა. ერთნი ეკუმენიზმს უარესად და უკიდურესად უარყოფით თვისებებს მიაწერდნენ, მეორენი კი საზოგადოების გამაერთიანებელ საწყისად აღიქვამდნენ. ყოველივე ამან ხელი შეუწყო ქართულ საზოგადოებასა და ეკლესიაში განხეთქილებას, რომელიც ცნობილია სპეციალურ ლიტერატურაში როგორც „1997 წლის სქიზმი“. (სქიზმი-ნიშნავს განხეთქილებას) იმის გამო, რომ მე-XX საუკუნის 90-იან წლებში ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოში, აშკარად გამოხატული იყო ანტიმართლმადიდებლური ტენდენციები და ამავე დროს განეიტრალებულიყო საქართველოს გარკვეულ ბერთა ჯგუფის სქიზმის წარმატებული პროვოცირება, საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდმა მიიღო

გადაწყვეტილება ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს დატოვებაზე. ეკლესიაში მიმდინარე ნეგატიურმა პროცესებმა სრულიად საქართველოს საზოგადოების შეშფოთება გამოიწვია. რა თქმა უნდა „სქიზმი“ მხოლოდ ეკლესიის შიდა პრობლემა არ იყო, რომ ის უშუალოდ უკავშირდებოდა სახელმწიფოში სტაბილურობასა და პოლიტიკური სისტემის ნორმალურ ფუნქციონირებას. განდგომილნი ნებით თუ უნებლიეთ ეროვნული სახელმწიფოებრიობის მოწინააღმდეგებად გამოდიოდნენ და ხელს უწყობდნენ ქართული ეკლესიის თვითიზოლირებას. საქართველოში ეს იყო სქიზმის პირველი და ერთადერთი მცდელობა. მიუხედავად მისი მკვეთრად უარყოფითი ხასიათისა, განხეთქილებას მაინც გააჩნდა პოზიტიური ნიშნები. დავასახელებთ რამოდენიმე დადებით მომენტს:

1. ქართული საზოგადოება გამოფხიზლდა და უფრო გაერკვა საეკლესიო სფეროში;
2. გააქტიურდა საქართველოს საპატრიარქო ქრისტიანულ - მართლმადიდებლური ფასეულობების პროპაგანდაში;
3. საქართველოს ეკლესია ბრძოლისუნარიანი გახდა;
4. შედარებით ფართოდ გაიშალა საპატრიარქოს საგამომცემლო და საგანმანათლებლო საქმიანობა

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა პოლიტიკურ - სამართლებრივი საკითხების შესწავლა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებმა თეოლოგიურ - ფილოსოფიური მომზადების შემდეგ ისტორიულ - გეოგრაფიულ პროცესებში ჰპოვა განხორციელება, ხოლო დასრულება და სრულყოფა კი პოლიტიკურ - სამართლებრივ სფეროში. ისტორიულ-გეოგრაფიული პროცესების შედეგად მიღებულმა ჩრდილო-დასავლურ-პროტესტანტულმა, სამხრეთ-დასავლურ – კათოლიკურმა და აღმოსავლურ – მართლმადიდებლურმა განსხვავებულობამ ასახვა ჰპოვა სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა პოლიტიკურ - სამართლებრივ მოდელთა განსხვავებებში, რომლის შედეგადაც მივიღეთ სახელმწიფოსა და

ეკლესიის ურთიერთობათა გეოგრაფიულ – რელიგიურ – პოლიტიკურ – სამართლებრივად განსხვავებული სამი მოდელი: 1) ჩრდილო – დასავლურ პროტესტანტული სახელმწიფო ეკლესიის მოდელი; 2) სამხრეთ - დასავლურ კათოლიკური სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფის მოდელი და 3) აღმოსავლურ-მართლმადიდებლური ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი მოდელი. (4, 110-113) მას შემდეგ, რაც განვიხლეთ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა რამდენიმე მოდელი მიზანშეწონილად მიმაჩნია გადავიდეთ საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა დამარეგულირებელ მთავარი დოკუმენტის „კონსტიტუციური შეთანხმების“ დეტალურ განხილვაზე. „კონსტიტუციური შეთანხმების“ მოსამზადებელი კომისიის მუშაობაში, რომელიც საქართველოს პარლამენტში შეიქმნა, მონაწილეობდნენ, როგორც სახელმწიფოს, ასევე ეკლესიის წარმომადგენლები და ეს დოკუმენტი მათი ერთობლივი მუშაობის შედეგს წარმოადგენს. „კონსტიტუციური შეთანხმება“ დადებულ იქნა 2002 წლის 14 ოქტომბერს მცხეთაში, რომელსაც ხელს აწერდნენ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სახელით სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ილია II და საქართველოს სახელმწიფოს სახელით საქართველოს პრეზიდენტი ედუარდ შევარდნაძე. კონსტიტუციური შეთანხმება უმაღლესი რანგის იურიდიული დოკუმენტია. (74, 10) საქართველოს კონსტიტუციის მე-6 მუხლის თანახმად, მას უნდა შეესაბამებოდეს, როგორც სახელმწიფოს ყველა კანონი, ასევე საქართველოს უმაღლესი ორგანოების მიერ ხელმოწერილი საერთაშორისო ხელშეკრულებები და შეთანხმებები. მასზე მაღლა მხოლოდ საქართველოს კონსტიტუცია დგას. აღნიშნული დოკუმენტის შექმნით სახელმწიფომ აღიარა, რომ ეკლესია ჩვენი ქვეყნისათვის ისტორიულად არსებული განსაკუთრებული ფუნქციისა და მნიშვნელობის მქონე სამართალსუბიექტია. ამავე დროს, ეს არის მხოლოდ ძირითადი მიმართულების განმსაზღვრელი ხელშეკრულება, რომლის განხორციელება უნდა მოხდეს სახელმწიფოს მხრიდან შესაბამისი სამართლებრივი აქტების მიღებით. თეორიულ-მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, ამ ხელშეკრულებაში უმთავრესია მუხლი 1.1 რომელშიც ნათქვამია: „სახელმწიფო და ეკლესია ადასტურებენ მზადყოფნას, ითანამშრომლონ ურთიერთდამოუკიდებლობის პრინციპის დაცვით, ქვეყნის

მოსახლეობის საკეთილდღეოდ”. ხელშეკრულებაში ასახულია, აგრეთვე, ისეთი მნიშვნელოვანი მომენტები, როგორიცაა – ეკლესიის იურიდიული სტატუსი (მუხლი 1.3); საეკლესიო ჯვრისწერისა და სამოქალაქო ქორწინების სტატუსი (მუხლი 3.); მოსახლეობის სოციალური დაცვის ერთობლივი პროგრამების განხორციელების საკითხი (მუხლი 4.3.); განათლების საკითხები (მუხლი 5.); საკუთრებითი, ქონებრივი, სამეწარმეო, საფინანსო, საქველმოქმედო, საინვესტიციო, საგრანტო, საშემოსავლო და საგადასახადო ურთიერთობები (მუხლი 6.1. – 6.6.); საეკლესიო ნაგებობების და საეკლესიო საგანძურის დაცვისა და მოვლა-პატრონობის საკითხები (მუხლები 7.1. – 7.2; 8.1. – 8.2; 9.1 – 9.2); XI – XX საუკუნეებში ეკლესიისათვის მიყენებული მატერიალური და მორალური ზიანის ნაწილობრივი კომპენსაციის საკითხი (მუხლი 11.1. – 11.2.); მთლიანობაში, დოკუმენტის შინაარსი გვიდასტურებს საზოგადოებრივი ცხოვრების თეოლოგიურ–საერო (სინერგიული) გააზრების აუცილებლობას, შესაძლებლობას და წარმოგვიდგება ქვეყნის განვითარების უმნიშვნელოვანეს თეორიულ მეთოდოლოგიურ ქვაკუთხედად. იგი ქმნის საუკეთესო წანამდვარს საქართველოს სოციალურ ეკონომიკური განვითარების ეროვნული კონცეფციის შემუშავებისათვის, რომლის საფუძველს უნდა წარმოადგენდეს ილიასეული, ბიბლიური სწავლებიდან გამომდინარე სამერთიანი პარადიგმები: – „მამული, ენა, სარწმუნოება” და „წარსული, აწმყო მომავალი” (50,41) “ქართველი ერის მსოფლმხედველობა, ტრადიციები, ეთნოფსიქოლოგია, ცხოვრების წესი და მრავალსაუკუნოვანი ქართული კულტურა განპირობებული და გამსჭვალულია მართლმადიდებლური ქრისტიანული მოძღვრებით”, მით უმეტეს, რომ ეს დებულება საქართველოს კონსტიტუციით არის განმტკიცებული, სადაც საუბარია საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიულ როლზე. ამასვე იმეორებს “კონსტიტუციური შეთანხმება” პრეამბულაში: “საქართველოს კონსტიტუცია აღიარებს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს ქვეყნის ისტორიაში”. კონსტიტუციური შეთანხმებით სახელმწიფომ ეკლესია აღიარა საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად. საჯარო სამართლის იურიდიული პირი ეწოდება ისეთ ორგანიზაციას, რომლის საქმიანობა მიმართულია სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის მნიშვნელობის

საკითხების გადასაწყვეტად. საქართველოში საჯარო სამართლის იურიდიული პირები, გარდა სამინისტროებისა (დეპარტამენტებისა) და ეკლესიისა, არიან პოლიტიკური პარტიები და პროფესიული კავშირები. ამით კიდევ ერთხელ დასტურდება საქართველოს კონსტიტუციის მე-9 მუხლში მოცემული დებულება, რომ სახელმწიფო აღიარებს ეკლესიის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას საქართველოსათვის. თუმცა აქვე აღსანიშნავია, რომ 2011 წლის 5 ივლისს საქართველოს სამოქალაქო კოდექსში შევიდა ცვლილება საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანებების სტატუსის განსაზღვრასთან და რელიგიური გაერთიანებების რეგისტრაციის წესთან დაკავშირებით, რომლის მიხედვითაც: „რელიგიური გაერთიანებები, შეიძლება დარეგისტრირდნენ საჯარო სამართლის იურიდიულ პირებად.“ კოდექსში განხორციელებული ცვლილებები შესაძლოა დაიყოს შემდეგი მიმართულებით:

1. სახელმწიფოს მხრიდან რელიგიური გაერთიანებებისათვის საჯარო სამართლის იურიდიული პირად მინიჭების უფლება.
2. რელიგიური გაერთიანებებისთვის არასამეწარმეო (არაკომერციული) იურიდიულ პირად მინიჭების უფლება, აქვე აღსანიშნავია, რომ რელიგიური გაერთიანებები შესაძლოა ეწეოდნენ საქმიანობას, როგორც, სამოქალაქო სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული არარეგისტრირებული კავშირი. ზემოთმითითებული არასამეწარმეო (არაკომერციული) იურიდიული პირების რეგისტრაციისთვის დადგენილი წესი და მათი უფლებამოსილება განისაზღვრება საქართველოს სამოქალაქო კოდექსის პირველი კარის მეორე თავით.
3. რელიგიური გაერთიანებების რეგისტრაციას ახორციელებს საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს მმართველობის სფეროში მოქმედი საჯარო სამართლის იურიდიული პირი- საჯარო რესტრის ეროვნული სააგენტო, რომელიც უფლებამოსილია საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად დაარეგისტრიროს საქართველოსთან ისტორიული კავშირის მქონე რელიგიური მიმდინარეობა, ან ის რელიგიური მიმდინარეობა, რომელიც ევროპის საბჭოს წევრ ქვეყნებში, კანონმდებლობით მიჩნეულია რელიგიად.

4. ამასთან, საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად რეგისტრირებულ გაერთიანებაზე არ ვრცელდება „საჯარო სამართლის იურიდიული პირის შესახებ“ საქართველოს კანონი.

აღნიშნულ საკანონმდებლო ცვლილებებს საკმაოდ მძაფრი რეაქცია მოჰყვა საზოგადოებაში, როგორც საქართველოს ქრისტიანული მოსახლეობის უმრავლესობის, ასევე სასაპატრიარქოს მხრიდან, საპატრიარქომ დაუყოვნებლივ გააკეთა განცხადება პარლამენტის მიერ ინიცირებული კანონპროექტის პირველი მოსმენით მიღებისთანავე. საგანგებო განცხადებაში აღნიშნულია: „მიგვაჩნია, რომ აუცილებელია შეჩერდეს კანონის მიღების პროცედურა–მეორე და მესამე მოსმენა და აღნიშნულ საკითხზე გაიმართოს საჯარო დებატები, თუნდაც ტელევიზიის პირდაპირ ეთერში, რათა ჩამოყალიბდეს საერთო საზოგადოებრივი აზრი და მოხდეს კონსენსუსი, მართლმადიდებელ ეკლესიასთან, რადგან, ქვეყნის მოსახლეობის უმრავლესობა მართლმადიდებელი ქრისტიანია. ჩვენს მოქალაქეებს კიდევ ერთხელ შევახსენებ, რომ ეს საკითხი არის უმნიშვნელოვანესი, რადგან იგი არსებითად განსაზღვრავს სახელმწიფოს მოწყობის ძირითად პრინციპებს“ (212, 5-8) ნათქვამია პატრიარქის განცხადებაში, მასში აგრეთვე აღნიშნულია, რომ ეკლესიასა და მთლიანად ხალხისთვის სრულიად მოულოდნელად საქართველოს პარლამენტმა 1 ივლისს პირველი მოსმენით მიიღო კანონი რამდენიმე რელიგიური ორგანიზაციისთვის საჯარო სამართლის იურიდიული პირის სტატუსის მინიჭებას და მათი უფლებების განხორციელებას, მაგრამ ამ პროცესს სათანადო გაგრძელება არ მოჰყოლია ანუ ხელისუფლების მხრიდან არ შექმნილა მრავალმხრივი სახელმწიფო კომისია, სადაც საკითხი იქნებოდა შესწავლილი და შეჯერებული” – ნათქვამია პატრიარქის განცხადებაში, აქვე აღნიშნულია, რომ „სხვა სახელმწიფოში არც ქართული მართლმადიდებლური ტაძრების საკუთრების და მოვლა-პატრონობის საკითხი არ დასმულა დღემდე და არც ქართული ეკლესიის სტატუსის განხილვა დაწყებულა“ (207,5) რთულია არ დავეთანხმოთ საპატრიარქოს საგანგებო განცხადებაში მითითებულ და ჩამოყალიბებულ მოსაზრებებს, მითუფრო მაშინ, როდესაც მართლმადიდებლურმა საეწმუნოებამ ისტორიულად ჩამოაყალიბა და შეინარჩუნა ერთიანი ქართული

ქრისტიანული სახელმწიფო, რაც გულისხმობს, როგორც უნიკალური ქართული კულტურის და ქართველი ადამიანის ცხოვრებისა და აზროვნების წესის განსაზღვრას, ისე საქართველოში მცხოვრები სხვა ერისა და სარწმუნოების წარმომადგენლებისადმი ურთიერთპატივისცემაზე დაფუძნებული კეთილმეზობლური და მეგობრული დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას, შესაბამისად, ჩვენი ქვეყნის ინტერესების დაცვა არის სხვა რელიგიის წარმომადგენელთა უფლებების დაცვაც, მით უფრო მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ ილია ჭავჭავაძის მუდმივი სიამაყის და ოპტიმიზმის საგანს წარმოადგენდა ქართველი ერის უმნიშვნელოვანესი ბუნებრივი თვისება, შემწყნარებლობა სხვა ერების, უცხო რელიგიებისა კონფესიების მიმართ, რაც ქართველებმა მთელი ისტორიის მანძილზე დაადასტურეს. რელიგიური და ეროვნული შემწყნარებლობა ილიას ქართველი ერის ეროვნული ცნობიერების არსებით ნიშნად მიაჩნდა. ის ყოველთვის სიამაყის გრძნობით აღნიშნავდა, რომ რელიგიური უმცირესობის დევნა და მათი განადგურება, რაც გარკვეულ ისტორიულ ეტაპებზე ბევრი დაწინაურებული ერისათვის იყო დამახასიათებელი და არც ილიას პერიოდისთვის იყო უმნიშვნელო ფაქტორი ერებს შორის ურთიერთობაში, ქართველ ერს არასდროს არასდროს არ ახასიათებდა. ამიტომ ილიას არ ჰქონია იმის შიში, რომ რელიგიურ-კონფესიურ საფუძველზე საქართველოში მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნებისა და სარწმუნოების ხალხი ერთმანეთს, თუმცა აქვე აღვნიშნავ, რომ ეს არ უნდა მოხდეს ქვეყნის უდიდესი უმრავლესობის მართლმადიდებელი ქრისტიანების სამართლიანის მოთხოვნების დისკრიმინაციის ხარჯზე. აღნიშნული ცვლილებების ინიციატორი მხარე აღნიშნავს, რომ სამოქალაქო კოდექსში შეტანილი ცვლილებები ითვალისწინებს მხოლოდ რელიგიური გაერთიანებების სტატუსის განსაზღვრასთან დაკავშირებულ საკანონმდებლო რეგულირების სრულყოფას და წარმოდგენილი ცვლილებებით ხორციელდება საკითხის მხოლოდ სამართლებრივ-ორგანიზაციული მოწესრიგება, არ ხდება არც ერთი რელიგიური გაერთიანების სტატუსის გათანაბრება საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის სტატუსთან, არ ხდება რაიმე ახალი საკონსტიტუციო ნორმის შემოღება წარმოდგენილ პროექტში არსებული ჩანაწერის თანახმად, საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას აქვს

განსაკუთრებული სტატუსი- კონსტიტუციური შეთანხმებით აღიარებული საჯარო სამართლის იურიდიული პირი, არის მხოლოდ საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესია. თუმცა საქართველოს საკანონმდებლო სივრცეში არსებობს მხოლოდ ერთი „საჯარო სამართლის იურიდიული პირის ცნება“, რომელიც საერთოა, როგორც ზემოთმითითებული რელიგიური გაერთიანებებსთვის, ასევე საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის.

თანამედროვე იურიდიულ ლიტერატურაში არსებული განმარტებიდან გამომდინარე საჯარო სამართლის იურიდიულ პირს სახელმწიფო აყალიბებს ან ქმნის კანონის საფუძველზე, ამიტომ ეკლესიას საჯარო სამართალში ენიჭება განსაკუთრებული იურიდიული პირის სტატუსი. სახელმწიფო აღიარებს, რომ ეკლესია თავის საქმიანობას წარმართავს საეკლესიო (კანონიკური) სამართლის საფუძველზე საქართველოს კონსტიტუციის, კონსტიტუციური შეთანხმებისა და კანონმდებლობის შესაბამისად. მართლმადიდებელი სარწმუნოების მიხედვით საეკლესიო სამართალი ეწოდება სამართალს, რომელიც აწესრიგებს ურთიერთობას ეკლესიასა და მრევლს (მის წევრებს) შორის. საეკლესიო სამართლის ნორმები გადმოცემულია როგორც წმიდა წერილში, ისე სამართლებრივ ძეგლებში. ზოგადად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია შემდეგ იერარქიას ადგენს საეკლესიო სამართლის პირდაპირი თუ არაპირდაპირი წყაროებისთვის:

1. წმიდა წერილი და წმიდა გადმოცემა
2. მოციქულთა კანონები
3. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონები
4. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონები

წმიდა წერილში მოიაზრება მთელი ბიბლია. ნორმათა კოლიზიის შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭება ახალ აღთქმას. ახალ აღთქმაში ნორმათა კოლიზიის შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭება სახარებას. წმიდა გადმოცემა ეწოდება ეკლესიის წიაღში არსებულ ცნობებს უფლის, ღვთისმშობლის, მოციქულების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ. მოციქულთა კანონები ეწოდება დიდ

სჯულისკანონში მოცემულ ამავე სახელწოდების ძეგლს და აგრეთვე მოციქულთა თავთა წმ. პეტრესა და პავლეს მიერ შედგენილ განწესებებს. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონებში უნდა ვიგულისხმოთ იმ 7 საეკლესიო კრების კანონები, რომლებსაც აღიარებს ქრისტეს ჭეშმარიტი ეკლესია. ესენია ნიკეის I, კონსტანტინოპოლის I, ეფოსის, ქალკედონის, კონსტანტინოპოლის II, კონსტანტინოპოლის III, ნიკეის II კრებები და მათი კანონები. (75,11) მართლმადიდებელი ეკლესიების ადგილობრივ კრებათა კანონთაგან ჩვენი ეკლესია აღიარებს იმათ, რომლებიც შედიან დიდ სჯულისკანონში და რომელთაც ზოგადმართლმადიდებლური მნიშვნელობა ენიჭებათ. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონებში საქართველოს ეკლესიის ადგილობრივ კრებათა კანონებიც უნდა ვიგულისხმოთ (მაგ. რუის-ურბნისის ძეგლისწერა, კათალიკოსთა სამართალი და სხვა).

ამდენად, მიგვაჩნია “საკონსტიტუციო შეთანხმება” თავს უყრის და აერთიანებს აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სწავლებას და დასავლური სახელმწიფოებრივი განვითარების მოთხოვნებს და ჰარმონიაში მოჰყავს ისინი. შესაძლოა „კონსტიტუციური შეთანხმების” ქართული მოდელი სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების დარეგულირების საუკეთესო ვარიანტი არ არის მაგრამ მასში არ არის დარღვეული ქრისტიანული დოგმატიკის სწავლება, სხვა რელიგიების თავისუფლების პრინციპი, ადამიანთა უფლებები და ქვეყნის ძირითადი კანონი – კონსტიტუცია. ნიშანდობლივია აგრეთვე ის ფაქტი რომ საქართველოს საკანონმდებლო აქტების იერარქიაში კონსტიტუციურ შეთანხმებას სხვა კანონებთან მიმართებაში, გააჩნია უპირატესი იურიდიული ძალა კონსტიტუციის, ანუ ქვეყნის უზენაესი კანონის და კონსტიტუციური კანონის შემდეგ. ამრიგად, საბჭოთა კავშირის რღვევამ და დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს შექმნამ ხელახლა წარმოაჩინა ქართული გეოპოლიტიკის მნიშვნელობა და როლი აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, რაც გულისხმობდა აღმოსავლურ-რელიგიურ – ეკლესიური და დასავლურ – ფილოსოფიურ – სახელმწიფოებრივი ფასეულობების ჰარმონიას, რომლის თხუთმეტსაუკუნოვანი გამოცდილება გვქონდა. ამ ჰარმონიის რუსეთის მიერ

დარღვევის შედეგად მიღებულ ერთმანეთისაგან გაყოფილ აღმოსავლეთისაკენ ორიენტირებულ მართლმადიდებელ ეკლესიას და დასავლეთისაკენ ორიენტირებულ ახალ ქართულ სახელმწიფოს მიეცათ ისტორიული შანსი თავის ისტორიულ-გეოგრაფიულ ფესვებზე დაბრუნებისა და თავისი რელიგიურ-გეოპოლიტიკური ფუნქციის აღდგენისა, აღმოსავლეთ რელიგიური და დასავლეთ პოლიტიკური ფასეულობების გაერთიანების საფუძველზე შექმნან ისეთი რელიგიური და პოლიტიკური სისტემა, რომელიც ხელს შეუწყობს ქართველი ერის სულიერ მატერიალურ და სახელმწიფოებრივ განვითარებას.

თავი მესამე. თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის კონსტიტუციურ სამართლებრივი რეგულირება და სახელმწიფო მმართველობის ფორმები

3.1 მონარქიული მმართველობის ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკური სისტემების სამართლებრივი თავისებურებანი

რელიგიური ფაქტორი და მასზე აგებული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი-სამართლებრივი ურთიერთობები განსაზღვრავდა და ამჟამადც განსაზღვრავს ისლამური ქვეყნების პოლიტიკურ სისტემას. რადგან ისლამურ სახელმწიფოებს ახასიათებს ისტორიული, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურულ-რელიგიური განვითარების თავისებურებანი. ამის საფუძველს უპირველესად წარმოადგენს ის, რომ თითქმის ყველა ისლამურ სახელმწიფოში ისლამი არის სახელმწიფო რელიგია. ტრადიციულად, ისლამური პოლიტიკური კონცეფცია გამომდინარეობს იქიდან, რომ მუსლიმური სახელმწიფოს უმაღლესი ხელისუფლების ამოცანაა ისლამური რწმენის შენარჩუნება და შარიათის დაცვა, რომელიც თავის თავში აერთიანებს რელიგიურ დოგმატიკას, პრაქტიკულ ნორმებს და ისლამურ ეთიკას. საუდის არაბეთში ისლამი არის, არა მხოლოდ სახელმწიფო რელიგია, არამედ სახელმწიფოს ძირითადი კანონი, რომელშიც განსაზღვრული და დაცულია სახელმწიფოებრივი მოწყობის უმნიშვნელოვანესი საკითხები, სახელმწიფო ორგანოების სისტემა, აგრეთვე მოქალაქეების სამართლებრივი მდგომარეობა და სხვა. აღსანიშნავია, რომ კონსტიტუცია საზოგადოებრივი ურთიერთობების ყველა სფეროს არ არეგულირებს და ისლამური ქვეყნების სპეციფიკის გათვალისწინებით ნებისმიერი საზოგადოებრივი ურთიერთობის მოსაწესრიგებლად საკმაოდ დიდ როლს თამაშობს ისლამის ნორმებზე და პრინციპებზე დაფუძნებული ადათ – წესები.

საუდის არაბეთის 1992 წლის კონსტიტუციაში მითითებულია, რომ „საუდის არაბეთის სამეფო სუვერენული არაბული სახელმწიფოა, მისი რელიგია არის ისლამი, კონსტიტუცია, ყურანი და ალაჰის მოციქული სუნა“ (20, 213-214)

აღნიშნული დოკუმენტის იმპერატიული მოთხოვნაა, ის რომ სახელმწიფომ უნდა დაიცვას ისლამი ყველა საშუალებით კონსტიტუციის ნორმების მიხედვით: „სახელმწიფო დგას ისლამური რწმენის სადარაჯოზე” ქვეყნის მოსახლეობაც და საზოგადოება ვალდებულია შეასრულოს ისლამური ნორმები. კონტროლს ისლამური ნორმის შესრულებაზე ახორციელებს სპეციალური „საზოგადოებრივი მორალის ლიგა”. არაბული ქვეყნების დანარჩენ მონარქიებში (მაროკო, იორდანია, ბაჰრეინი, კატარი, ქუვეითი და სხვა) ისლამური ფაქტორი არ ატარებს ასეთ კატეგორიულ ხასიათს და მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფო რელიგიად ყველა არაბულ სახელმწიფოებში ისლამია გამოცხადებული ამ ქვეყნების კონსტიტუცია აღიარებს რელიგიის თავისუფლებას. მაგ. ქუვეითის კონსტიტუციის 35-ე მუხლით დადგენილია: „აღმსარებლობის სრულ თავისუფლება” (59,512) იმ პირობით, თუ სხვა რელიგიური ჯგუფები პრობლემებს არ შეუქმნიან არსებულ რეჟიმს. კატარის სახელმწიფოს კონსტიტუციის მე-9 მუხლის თანახმად, მოქალაქეთა თანასწორობის პრინციპი დაცულია, თუმცა ამავდროულად სახელმწიფო მიისწრაფვის საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნებისმიერ სფეროში დანერგოს „ისლამური პრინციპები” იგივე შეიძლება ითქვას ისლამური სამყაროს თითქმის ყველა მონარქიული სახელმწიფოს კონსტიტუციაზე მათი უმრავლესობა უახლეს პერიოდშია მიღებული და აშკარად შეინიშნება რევოლუციური სულისკვეთება და განსაკუთრებული მისწრაფება სამართლებრივი და პოლიტიკური ნორმების ჭარბად (სამოქალაქო, საოჯახო, შრომის და სისხლის სამართლის) დანერგვისა.

ისლამური ქვეყნების კონსტიტუციებს და სამართლებრივ სისტემებს ბევრი საერთო ნიშანი აქვთ, თითქმის ყველა მათგანში, შესავალშივე, პრეამბულაში საკმაოდ ვრცლად არის მოხსენიებული არაბი ხალხის ბრძოლის ეტაპები დემოკრატიული საზოგადოების დამკვიდრებისთვის და საგანგებოდაა მითითებული, რომ ქვეყნის ძირითადი მიზანი არის საერთაშორისო ურთიერთობების დამყარება სხვადასხვა ქვეყნებთან და ხალხებთან. ამის გამო კონსტიტუციის პრეამბულა (ზოგადი პრინციპები) ატარებს არა იურიდიულ არამედ, საერთო პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ხასიათს.

მონარქიული მმართველობის სახელმწიფოებში კონსტიტუციებში, ცალკე თავი აქვს მიძღვნილი მონარქის (მეფის ან სულთანის) სამართლებრივ მდგომარეობას. ზოგიერთ კონსტიტუციაში გამოყოფილია ნორმები, რომლებიც არეგულირებენ სახელმწიფო პოლიტიკის, პოლიტიკურ-ეკონომიკურ და სოციალურ კულტურულ სფეროებს. ამის გარდა კონსტიტუციები როგორც წესი, შეიცავენ გარდამავალ დებულებებს და კონსტიტუციის გადასინჯვის წესსა და პირობებს. ისლამური კონსტიტუციების უმნიშვნელოვანეს პრინციპს წარმოადგენს – „შურის პრინციპი“, რაც თავისი შინაარსით ნიშნავს თათბირს, მოლაპარაკებას, ერთობლივ განხილვას. ეს პრინციპი ყურანის ჰადისებიდან მომდინარეობს, რაც გულისხმობს საერთო თათბირის შედეგად, ყველასთვის ოპტიმალური გადაწყვეტილების მიღების შესაძლებლობას. აქედან გამომდინარე სახეზე გვაქვს ყურანის ადრეული პრინციპების, თანამედროვე კონსტიტუციური ნორმებით და დადგენილებებით გამყარება და მათთვის კანონიერი ძალის მინიჭება.

ისლამური ქვეყნების კონსტიტუციებში დეტალურად არის გაწერილი საკუთრების უფლება, განათლების უფლება და სხვა სოციალურ-ეკონომიკური გარანტიები ისინი ფაქტობრივად თითქმის ყველა კონსტიტუციაში იდენტურია. რაც შეეხება ისლამური კონსტიტუციების კლასიფიკაციას ისინი იყოფიან შემდეგნაირად: არსებობენ კონსტიტუციები, რომლებიც ე.წ „დაწერილ“ კონსტიტუციას წარმოადგენენ ანუ სახელმწიფოს ძირითადი კანონი, როგორც ერთიანი დოკუმენტი ისე არსებობს და მიიღება განსაკუთრებულად გართულებული პროცედურით, ამასთან კონსტიტუციის მიღმა არსებობს ისლამური ადათ-წესები და ჩვეულებები, რომლებიც გარკვეულწილად თავისი იურიდიული ბუნებით და სამართლებრივი ხასიათით კონსტიტუციაზე მაღლაც კი დგანან. ამდენად, არაბული ქვეყნების საკანონმდებლო ბაზა და სამართლებრივი სისტემა გარკვეულწილად დუალისტურ ხასიათს იძენს იმის გამო, რომ ისლამური სახელმწიფოების უმრავლესობა ერთის მხრივ. აღიარებს კონსტიტუციის უზენაესობას, ხოლო ამავდროულად მას მაინც უხამებს და უქვემდებარებს ისლამურ ტრადიციებს. არაერთი კონსტიტუცია პირდაპირ მიუთითებს, რომ ქვეყნის კანონმდებლობა ეფუძნება ისლამის პრინციპებს. იემენის 1991 წლის

კონსტიტუციის მე-2 მუხლში განსაზღვრულია: „ისლამი არის სახელმწიფო რელიგია, ხოლო ისლამური სამართლებრივი სისტემა წარმოადგენს კანონმდებლობის ძირითად წყაროს” (20,159-163) სუდანის კონსტიტუციის 55-ე მუხლი ადგენს კანონმდებლობის შემდეგ წყაროებს „ისლამური სამართალი და ერის მიერ რეფერენდუმზე გამოხატული კონსენსუსი, კონსტიტუცია და ტრადიცია” (20, 228-236) აღნიშნული ნორმის განმარტებისას მივიღებთ, რომ უზენაესი ძალის მატარებელია ისლამური სამართალი, შემდეგ რეფერენდუმზე მიღებული ერის გადაწყვეტილება, მხოლოდ ამის შემდეგ არის ქვეყნის კონსტიტუცია და ადათ-წესები ანუ ჩვეულებითი სამართალი. ეგვიპტის კონსტიტუციის მე-2 მუხლში განსაზღვრულია, რომ სამართლის ძირითად წყაროს წარმოადგენს შარიათის პრინციპები და მათი დაცვა მუსლიმი მოქალაქეებისთვის სავალდებულოა, არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ სამართლებრივი კუთხითაც. 1996 წლის ალჟირის კონსტიტუციის შესავალ ნაწილში ხაზგასმულია, რომ ისლამის ისტორიული ფასეულობები განუყოფელ კავშირშია ალჟირელი ხალხის ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ ბრძოლასთან. ალჟირი კი გამოცხადებულია „ისლამის მიწად.” (20,122-128) სუდანის კონსტიტუციის 18-ე მუხლი ცალსახად განამტკიცებს რელიგიურ პრინციპებს და კატეგორიულად აწესებს, რომ მუსლიმმა და არამუსლიმმა ადამიანებმა პატივი უნდა სცენ რელიგიურ ნორმებს და ყურანის პრინციპებს და ეს დამოკიდებულება უნდა აისახოს არამარტო ყოველდღიურ საქმიანობაში, არამედ, ქვეყნის პოლიტიკურ, სოციალურ-ეკონომიკურ და კულტურულ სფეროში, ამ კონსტიტუციურ ნორმაში ხაზგასმულია რელიგიური პრინციპების პოლიტიკაში გატარების შესახებ, რაც ფაქტობრივად განიმარტება, როგორც პოლიტიკური ისლამი.

ისლამურ სახელმწიფოებში კონსტიტუციები მიღების ფორმით მიხედვით იყოფიან ე.წ „ბოძებულ” (იგულისხმება მონარქის ან მეფის მიერ ხალხისთვის ბოძებული ანუ ჩუქებული კონსტიტუცია) „ბოძებული” კონსტიტუცია მიიღება წარმომადგენლობითი ორგანოების მონაწილეობის გარეშე, ხოლო სახალხო კონსტიტუცია, მიღებულია სპეციალურად ამ მიზნისთვის შექმნილ საკონსტიტუციო საბჭოს მიერ ან დამტკიცებულია კონსტიტუციური ანსამბლეს

მიერ და ასეთი დამტკიცება დაკანონებულია საერთო-სახალხო რეფერენდუმით. დამატებებისა და ცვლილებების შეტანის წესის მიხედვით განასხვავებენ „მყარ“ და „მოქნილ“ კონსტიტუციებს. მოქნილი კონსტიტუციები ისლამურ ქვეყნებში თითქმის არ გვხვდება, აქ უფრო ხშირია მყარი კონსტიტუციების მიღება, როცა ქვეყნის ძირითად კანონში ცვლილების და დამატების შეტანა ხორციელდება გართულებული წესით და რთული პროცედურების დაცვით. ე.წ. „მუდმივ“ კონსტიტუციებში მათი მოქმედების ვადაზე მითითებული არ არის, თუმცა ის შეიძლება შეიცვალოს ახალი კონსტიტუციის მიღებით ან არაკონსტიტუციური გზით, კერძოდ, სახელმწიფოებრივი გადატრიალების შედეგად (მაგ ირანის რევოლუციის შემდეგ მიღებული კონსტიტუცია)

ისლამური ქვეყნების რეალური პოლიტიკურ–სამართლებრივი მდგომარეობის გათვალისწინებით კონსტიტუციები შეიძლება დაიყოს პირობითად რეალურ (ანუ შესრულებად) და ფიქტიურ (ანუ ე.წ. „მოჩვენებით“) კონსტიტუციებად, თუმცა თუ მხედველობაში მივიღებთ ისლამური ქვეყნების პოლიტიკურ სისტემების თავისებურებებს აბსოლუტურად რეალური და აბსოლუტურად ფიქტიური კონსტიტუციები არ არსებობს, რადგან კონსტიტუციური ნორმების შესრულება ან შეუსრულებლობა სახელმწიფოს და მოსახლეობის მხრიდან დამოკიდებულია მთელ რიგ სუბიექტურ და ობიექტურ გარემოებაზე, რომლებიც კარდინალურად შეიძლება იცვლებოდნენ არაბულ ქვეყნებში შექმნილი პოლიტიკური გარემოსა და განწყობის შედეგად, რაც შეეხება კონსტიტუციაში ცვლილებებისა და დამატებების შეტანის წესსა და პირობებს არაბულ ქვეყნებში ეს საკმაოდ რთულ კონსტიტუციურ რეფორმებთანაა დაკავშირებული, თითქმის ყველა სახელმწიფოში კონსტიტუციის დამატების და შესწორების კანონპროექტი მოწონებულ უნდა იქნეს პარლამენტის მიერ და მხოლოდ ამის შემდეგ, მოწონებიდან არანაკლებ 1 წლისა აღნიშნული პროექტი განხილულ უნდა იქნეს შესაბამის ორგანოში, მეტწილად რელიგიურ სტრუქტურებში. ამასთან არ დაიშვება არანაერი შესწორება და დამატება, თუ ისინი არ შეესაბამებიან ისლამური ტრადიციებს და ფუნდამენტალისტურ პრინციპებს.

ისლამური სახელმწიფოების უმრავლესობაში სამოქალაქო და რელიგიური სტრუქტურები მჭიდროდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან, ამ ნიშნით განსხვავდება საუდის არაბეთი სპარსეთის ყურის სხვა მონარქიებისაგან, სადაც სამოქალაქო ხელისუფლება განმსაზღვრელ როლს ასრულებს სახელმწიფო საქმეებში, ხოლო სახელმწიფო არეგულირებს ისლამური დაწესებულებების საქმიანობას, რათა ისინი არ გასცდნენ კონსტიტუციით განსაზღვრულ „დადგენილ ზღვარს“ საუდის არაბეთის კონსტიტუციის 1 მუხლში მითითებულია: „საუდის არაბეთის სამეფო წარმოადგენს დამოუკიდებელ, სუვერენულ არაბულ სახელმწიფოს, მისი რელიგიაა–ისლამი, კონსტიტუცია წარმოადგენს უმაღლესი ალაჰის შეგონებებს“ (20, 209-211) ამ დოკუმენტში ცალსახად არის განსაზღვრული, რომ ერთადერთი რელიგია ისლამია, ხოლო სხვა რელიგიის არსებობა არ დაიშვება. ამავე კონსტიტუციის 48-ე მუხლში განსაზღვრულია: „სასამართლოები ვალდებული არიან საქმეების განხილვისას გამოიყენონ ისლამური სამართლის ნორმები ყურანთან და შარიათთან შესაბამისობის საფუძვლზე, ასევე კანონები, რომლებიც გამოცემულია მმართველის მიერ ყურანსა და სუნას დაყრდნობით“ (20, 210-215) ცალსახაა, რომ ეს კონსტიტუციური ნორმა გამორიცხავს სამართლის სხვა წყაროების გამოყენებას. სასამართლოებიც საოჯახო და კერძო ხასიათის დავებს განიხილავენ იმ ნორმებით, რომლებიც უშუალოდ გამომდინარეობს შარიათიდან. შარიათის სასამართლოები მოქმედებს სპარსეთის ყურის ყველა მონარქიაში, მაგრამ მათი იურისდიქცია ძირითადად ვრცელდება კერძო და საოჯახო სამართლის სფეროში. ქუვეითის, კატარის, ბაჰრეინის, არაბთა გაერთიანებული საამიროების და ომანის სახელმწიფოს კონსტიტუციებით შარიათი არის კანონმდებლობის „მთავარი“ „ფუნდამენტური“ წყარო, თუმცა სხვა სამართლის წყაროები უარყოფილი არაა, მაგალითად ბაჰრეინში, სასამართლოები ორ კატეგორიად არის დაყოფილი 1. სამოქალაქო, ანუ საერო, რომელიც კომპეტენტურია სამოქალაქო და სისხლის სამართლის საქმეებზე. და 2. შარიათის სასამართლოები, რომლებიც გადაწყვეტილებას იღებენ პირადი სტატუსის საკითხებზე. ანალოგიური, დუალისტური მართლმსაჯულების სისტემა ჩამოყალიბებულია კატარში, მაროკოში, ომანსა და არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში.

მუსლიმური სამართალი, როგორც სამართლებრივი სისტემის ერთერთი სახე წარმოადგენს ისლამის რელიგიის გამოხატულებას. მუსლიმური რელიგია მოიცავს ძირითად თეოლოგიურ ნორმებს იმის შესახებ თუ რა უნდა გააკეთოს მართლმორწუნე მუსლიმანმა. შარიათი თარგმანში ნიშნავს გზას და შეადგენს იმას, რასაც მუსლიმურ სამართალს უწოდებენ. ეს სამართალი მუსლიმანს უთითებს, როგორ მოიქცეს რელიგიის შესატყვისად. ისლამურ რელიგიაში ბატონობს თეოკრატიული საზოგადოების კონცეფცია, ამიტომ მუსლიმანმა მეცნიერებმა ღვთიური ზემოთაგონებით მოსული, მეტად დეტალიზირებული სამართლის მთელი სისტემა შეიმუშავეს. ერთერთი მუსულმანი მეცნიერი ჯიბი აღნიშნავს, რომ „ისლამი თავისი არსებით, კანონის რელიგია, მუსლიმური სამართალი მუსლიმი ხალხის ძირითადი მეცნიერებაა, სოციალური, პოლიტიკურ სიძნელეთა მიუხედავად, მან ერთიანად და მყარად შეინარჩუნა ისლამის სტრუქტურა, მისი გავლენა თავს იჩენდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა ასპექტში” (33, 334-336)

მუსლიმური სამართლის მეცნიერება, ანუ უფრო ზუსტად, მუსლიმური კანონების დოქტრინალური გამოცემა (ფაყიჰი) ორი ნაწილისგან შედგება. იგი შეისწავლის „ფესვებს” და განმარტავს, თუ როგორ და რა წყაროებიდან წარმოიშვა წესების კომპლექსი, რომელიც შარიათს-ღვთიურ კანონს შეადგენს.

მუსლიმანური სამართლის საფუძველი არის ისლამის წმინდა წიგნი ყურანი, რომელიც შედგება ალაჰის გამოხატულებიდან მისი უკანასკნელი წინასწარმეტყველის და მოციქულის მუჰამდისადმი. ყურანი არ უნდა განმარტოს მუსლიმანურმა სასამართლომ ამ წიგნის ავტორიტეტული განმარტება შესრულებულია სამართლის დოქტორების მიერ და მოსამართლეს შეუძლია სწორედ მათ ნაშრომებს დაეყრდნოს. სუნა ადათებისა და ტრადიციების კრებულია, რომელიც გადმოგვცემს მუჰამედის გამოხატუვებებსა. მუსლიმური სამართლის მესამე საფუძველია იჯმა, რომელიც შედგენილია მეცნიერების მიერ იმ ხარვეზების შესავსებად, რომელიც არსებობდა ყურანსა და სუნაში. ყურანი სუნა და იჯმა მუსლიმური სამართლის ისტორიული წყაროებია. მუსლიმური სახელმწიფოები უფლებამოსილნი არ არიან სამართალი შექმნან საკანონმდებლო

გზით მათ შეუძლიათ განახორციელონ ადმინისტრაციული აქტების გამოცემა მუსლიმური სამართლით დადგენილ ფარგლებში და მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ გამოცემული აქტები არ ეწინააღმდეგება მუსლიმურ სამართალს და არ არღვევს მის მთლიანობას. ამასთან, ისლამი დიდი სიფრთხილით ეკიდება სამართლის განვითარების რაციონალურ ხერხებს, რადგან მუსლიმურ სამართალს არა რაციონალური, არამედ რელიგიური და ღვთიური საფუძველი აქვს, ხოლო წმინდა სახით საერთო სამართლის დადგენა ამ ქვეყნებში შეუძლებელია, ისლამის ორთოდოქსულობა გამორიცხავს საერთო სამართლის შესაძლებლობას, რომელიც მკაცრად შესატყვისი არ იქნება შარიათის ნორმებთან. ასეთია ისლამური სახელმწიფოების სამართლებრივი სისტემის თავისებურებანი, რომლებმაც ისტორიული განვითარების შედეგადად მეტად თავისებური და განსხვავებული სახე მიიღო. ერთის მხრივ არსებობენ სახელმწიფოთა ის ჯგუფი, სადაც მხოლოდ შარიათის სასამართლოები ფუნქციონირებენ და მეორეს მხრივ, სახელმწიფოები, სადაც საერო (სამოქალაქო) და რელიგიური სასამართლოები ერთად მოქმედებენ. ხოლო მათ შორის კომპეტენციების, ფუნქციების, განსჯადობისა თუ ქვემდებარეობის საკითხები ცალსახად გამიჯნული არ არის.

ისლამურ სახელმწიფოებში სახელმწიფო მმართველობის ფორმაზე პირდაპირ აისახება რელიგიური ფაქტორი თავად მმართველობის ფორმა განსაზღვრულია, როგორც სახელმწიფოში უზენაესი ხელისუფლების ორგანიზაცია, რომელიც ხასიათდება ხელისუფლების წყაროთი, ხელისუფლების ორგანოთა დამოუკიდებლობით მმართველობის ფორმა გამოხატავს უზენაესი, სუვერენული ხელისუფლების ორგანიზაციის პრინციპებს სახელმწიფოში. აღსანიშნავია, რომ მმართველობის ფორმის მიხედვით სახელმწიფოები იყოფა ორ ძირითად სახეობად მონარქიებად და რესპუბლიკებად ჩვენ გავიხილავთ თეოკრატიზაციის პროცესების მიმდინარებას და დინამიკას, სწორედ სახელმწიფო მმართველობის ფორმების მიხედვით.

მონარქია წარმოადგენს მმართველობის ისეთი ფორმას, სადაც სახელმწიფოს მეთაურის ანუ მონარქის ხელისუფლება არ არის წარმოებული რომელიმე სხვა ხელისუფლებიდან, ორგანოსგან ან ამომრჩევლისგან მონარქი, რომელიც თავის

ხელისუფლებას იღებს მემკვიდრეობის წესით, ფორმალურად ითვლება მთელი სახელმწიფო ხელისუფლების წყაროდ. ძალზედ გავრცელებულია მმართველობის მონარქიული ფორმის აბსოლუტურ და შეზღუდულ (კონსტიტუციური) მონარქიებად კლასიფიკაცია. აბსოლუტურ მონარქიაში სახელმწიფოს მეთაურს—მონარქს ფაქტობრივად ეკუთვნის ყველა უფლებამოსილება საკანონმდებლო, აღმასრულებელი და სასამართლოც. მონარქი ერთპიროვნულად გამოსცემს კანონებს თავისი სახელით, ხოლო, რაც შეეხება წარმომადგენლობით ორგანოების და სხვა სახელმწიფოებრივ ინსტიტუტებს, ისინი ფაქტობრივად არ მოქმედებენ (ომანი, არაბეთის გაერთიანებული საამიროები, კატარი საუდის არაბეთი), რაც შეეხება კონსტიტუციურ მონარქიას, იგი ხასიათდება იმით, რომ სახელმწიფო მეთაურის უფლებამოსილება შეზღუდულია კონსტიტუციური ნორმებით. შეზღუდვის ხასიათის მიხედვით ანსხვავებენ დუალისტურ და პარლამენტურ მონარქიებს დუალისტურ მონარქიაში მონარქის უფლებამოსილება ნაკლებად შეზღუდულია, ვიდრე პარლამენტურ მონარქიაში აქ შეიმჩნევა მემკვიდრეობითი მონარქიის და არჩევითი ორგანოს პარლამენტის ხელისუფლების დუალიზმი ანუ ორგვაროვნება. საკანონმდებლო სფეროში მონარქის უფლებამოსილება შეზღუდულია. კანონის მიღება ხდება პარლამენტის მიერ მონარქის მიერ მისი შემდგომი დამტკიცებით მონარქს უფლება აქვს არ დაამტკიცოს პარლამენტის მიერ მიღებული კანონები და ფლობს მასზე ზეგავლენის ისეთ ფორმას, როგორიცაა საგანგებო ბრძანებულების გამოცემა, ამასთან იგი თავისი შეხედულებისამებ ნიშნავს მხოლოდ მისდამი დაქვემდებარებულ მთავრობას (მაროკო, კუვეიტი იორდანია ბაჰრეინი) მმართველობის მონარქიული ფორმის ერთერთი სახესხვაობაა და მეტად გავრცელებული ფორმაა თეოკრატიული მონარქია, რომლის დროსაც ქვეყნის მართვაში განსაკუთრებული როლი ენიჭება რელიგიურ ინსტიტუტებს. (45, 34-39) თანამედროვე ისლამური მონარქიული მმართველობის სახელმწიფოები პირობითად შეიძლება ორ ჯგუფად დავყოთ. პირველ ჯგუფს განეკუთვნება არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ომანის სასულთნო, კატარი და საუდის არაბეთი. სახელმწიფო ხელისუფლება ამ ქვეყნებში გამოხატულია, უპირველეს ყოვლისა, ფეოდალური კლასის ინტერესებით, რომელიც მმართველი ოჯახით,

არისტოკრატით და უმაღლესი სასულიერო, რელიგიური წრის პირებით არის წარმოდგენილი. მათ უერთდება მსხვილი მეწარმეები, რომელთა ეკონომიკური გავლენა სწრაფად იზრდება.

სახელმწიფოთა მეორე ჯგუფს, რომელიც სახელმწიფოებრივი განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს შეესაბამება, ქმნის ქუვეიტი, ბაჰრეინი, იორდანია და მაროკო.

ისლამურ სახელმწიფოებში მმართველობის მონარქიული ფორმის ნაირსახეობათა კლასიფიკაციის ძირითად კრიტერიუმად მიჩნეულია მთავრობის პასუხისმგებლობის წესი. ეს კრიტერიუმი საშუალებას იძლევა, რომ თანამედროვე არაბული მონარქიული სახელმწიფოები ორ ძირითად ჯგუფად დაიყოს. პირველი მოიცავს აბსოლუტურ მონარქიებს, სადაც მთავრობა პასუხისმგებელია მხოლოდ სახელმწიფოს მეთაურის წინაშე. ესენია პირველი – არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ომანი, კატარი და საუდის არაბეთი. მეორე – კონსტიტუციური მონარქიების – ჯგუფს განეკუთვნება: ქუვეიტი, ბაჰრეინი და მაროკო, სადაც მთავრობა პასუხისმგებელია როგორც მონარქის, ასევე პარლამენტის წინაშე, ასევე იორდანია, სადაც მთავრობას კონსტიტუციის მიხედვით პასუხისმგებლობა აკისრია მხოლოდ პარლამენტის წინაშე. თავის მხრივ, პირველ ჯგუფში შემავალი ქვეყნები მმართველობის ფორმის თავისებურებათა მიხედვით სახელმწიფოები უნდა დაიყოს რამდენიმე ნაირსახეობად. ომანის სასულთნოს და საუდის არაბეთის სამეფოს არ გააჩნით დაწერილი კონსტიტუცია. ომანის სასულთნოში შედარებით განვითარებულია მთავრობა და სახელმწიფო აპარატი. სამთავრობო უწყებათა სისტემა აქ განვითარდა 1970 წლის შემდეგ, როცა სასახლის კარზე მომხდარი გადატრიალების შემდეგ ხელისუფლებაში მოვიდა სულთანი კაბუს ბენ საიდი, რომელმაც 1970 წლამდე მოქმედი მმართველის მრჩეველთა ტრადიციული ინსტიტუტი სამინისტროებით ჩაანაცვლა.

პირველი ჯგუფის მეორე ნაირსახეობას ქმნიან მონარქიული ქვეყნები, რომლებშიც მოქმედებს დაწერილი კონსტიტუციები; ესენია: არაბთა გაერთიანებული საამიროები და კატარი. კატარის პირველი კონსტიტუცია (ძირითადი კანონი) ჯერ

კიდევ 1970 წელს გამოქვეყნდა კატარის მმართველის მიერ. თუმცა ძირითადი კანონი, მაინც არ შეიცავდა დებულებებს, რომლებიც შეიძლებოდა განხილულიყო, როგორც ამირას აბსოლუტური ძალაუფლების შეზღუდვა. მის ხელში დარჩა უმაღლესი საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლება და მხოლოდ სასამართლო ხელისუფლება გამოცხადდა დამოუკიდებლად. ამგვარად, 1970 წლის ძირითადი კანონი, მეტწილად, მხოლოდ მონარქთან ფუნქციონირებადი აღმასრულებელი და სათათბირო აპარატის საქმიანობის რეგულირების ინსტრუმენტი იყო.

კატარში მოქმედებს მმართველის მიერ დანიშნული საკონსულტაციო საბჭო. მისი ფუნქციაა სამთავრობო კანონპროექტების და პოლიტიკის შესახებ სხვადასხვა საკითხების განხილვა, ასევე ზოგადად, მთავრობის და კონკრეტულად ცალკეული მინისტრების საქმიანობის განხილვა. თუმცა, საბჭოს გადაწყვეტილებებს სავალდებულო იურიდიული ძალა არ გააჩნია: საბჭოს არ აქვს უფლება უნდობლობის ვოტუმი გამოუცხადოს მთავრობას ან მინისტრს, დაავალდებულოს მმართველი, თავი შეიკავოს ამა თუ იმ კანონის მიღებისაგან. არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში კატარის საკონსულტაციო საბჭოს ანალოგიური ორგანოა ფედერალური საკონსულტაციო კრება. მისი ფორმირება ხდება კონსტიტუციაში გამტკიცებული ნორმების შესაბამისად. ფედერაციის თითოეული წევრი საამიროს მმართველი ნიშნავს წარმომადგენელთა გარკვეულ რაოდენობას კრების შემადგენლობაში. ფედერალური საკონსულტაციო საბჭოს ფუნქციები კატარის მსგავსად აქაც მხოლოდ სათათბირო და სარეკომენდაციო ხასიათს ატარებს.

ჩვენი აზრით, არაბთა გაერთიანებული საამიროები შეიძლება დახასიათდეს, როგორც შეკვეცილი კონსტიტუციური მონარქია, რომელიც ახლოს დგას მმართველობის აბსოლუტურ ფორმასთან, თვით მმართველის მიერ დანიშნული სათათბირო ორგანოთი, საამიროებში ტრადიციული ისლამური მონარქიული მმართველობაა, რაც შეეხება სახელმწიფო ორგანოების სტრუქტურას, აუცილებელია განვიხილოთ არაბთა გაერთიანებული საამიროების წევრი ქვეყნების საამიროების შიდა მართვის სისტემების ზოგიერთი თავისებურება.

მიგვაჩნია, რომ არაბთა გაერთიანებული საამიროების წევრი ქვეყნების მმართველობის ფორმების კლასიფიკაციისას შესაძლებელია მათი განხილვა არაბული ადმოსავლეთის უნიტარული მონარქიული სახელმწიფოების გვერდით, რომლებიც გამოირჩევიან თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ნიშნებით.

მეორე ჯგუფს განეკუთვნება მონარქიული სახელმწიფოები, სადაც მთავრობას პასუხისმგებლობა ეკისრება, არა მარტო მონარქის, არამედ პარლამენტის ან მხოლოდ ამ უკანასკნელის წინაშე, როგორც ეს არის გათვალისწინებული იორდანის კონსტიტუციით. ამ ჯგუფის ქვეყნებსა და ზემოთ განხილულ ქვეყნებს შორის დამატებით და ძალიან მნიშვნელოვან განსხვავებას ქმნის სახელმწიფოს ცენტრალური ორგანოების სისტემაში არჩევითი ორგანო არსებობა. მეორე ჯგუფში შემავალი ქვეყნებიდან განსაკუთრებით მმართველობის ფორმის მიხედვით ახლოს დგანან ქუვეიტი და ბაჰრეინი. ქუვეიტი პირველი იყო სპარსეთის ყურის პროტექტორატებს შორის, რომელმაც დამოუკიდებლობა მიიღო. ორივე ქვეყნის კონსტიტუცია ფორმალურად შეიცავს მონარქების სახელისუფლებო პრეროგატივათა მნიშვნელოვან შეზღუდვებს. საკმარისია ითქვას, რომ ორივე განამტკიცებს მდგომარეობას, რომლის შესაბამისადაც არავის, მათ შორის ამირასაც, არ აქვს უფლება კონსტიტუციის მიღებიდან ხუთი წლის ვადის გასვლამდე წამოაყენოს წინადადება მასში რაიმე ცვლილების შეტანის შესახებ. უმაღლესი ორგანოების სისტემა და მათი ურთიერთდამოკიდებულება იდენტურია ორივე ქვეყანაში და დამყარებულია ხელისუფლების დანაწილების კონსტიტუციით გამტკიცებულ პრინციპზე. სახელმწიფოს მეთაური არის მემკვიდრე მონარქი – ამირა. საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის ამირასა და არჩევით ეროვნულ კრებას, აღმასრულებელი კი – ამირასა და მინისტრთა საბჭოს. ამირა ამტკიცებს და აქვეყნებს ეროვნული კრების მიერ მისთვის წარდგენილ კანონპროექტებს და აქვს ვეტოს უფლება, რომლის გადასალახად აუცილებელია კრების წევრთა ხმების 2/3 კანონპროექტის ხელმეორედ განსახილველად. ის ნიშნავს პრემიერ-მინისტრს და მისი რეკომენდაციით – მინისტრებს. მთავრობის წევრებს კოლექტიური პასუხისმგებლობა აკისრიათ ამირასა და ეროვნული კრების წინაშე და ინდივიდუალურად – ამირას წინაშე.

გარდა ამისა, ეროვნულ კრებას შეუძლია მიმართოს მთავრობის წევრებს საკითხთა ფართო წრის თაობაზე განმარტებების მოთხოვნით. ეროვნულ კრებას უფლება აქვს ნებისმიერ მინისტრს გამოუტანოს უნდობლობის ვოტუმი. თუ კრება საჭიროდ ჩათვლის პრემიერ-მინისტრის შეცვლას, რასაც ავტომატურად მოსდევს მთელი მთავრობის შეცვლა, საკითხი განსახილველად გადაეცემა ამირას, რომელიც წყვეტს, დაითხოვოს კრება თუ გადააყენოს მთავრობა. ქუვეიტისა და ბაჰრეინის კონსტიტუციების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ეს ქვეყნები იმყოფებიან დუალისტური მონარქიიდან საპარლამენტო მონარქიაზე გადასვლის ეტაპზე.

მაროკო ერთადერთი არაბული მონარქიული ქვეყანაა, სადაც კონსტიტუციური დებულებები პარლამენტის შესახებ ამჟამადაც შეუზღუდავად მოქმედებს. მაროკოში ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული ინსტიტუტები წარმოდგენილია უფრო სრულად, ვიდრე სხვა ნებისმიერ არაბულ მონარქიაში. მაროკოში დამოუკიდებელი განვითარების მანძილზე მიღებული იქნა სამი კონსტიტუცია. 1956 წ. დამოუკიდებლობის მიღებისთანავე პირველი კონსტიტუციის მიღებამდე მეფე მუჰამედ V ხელისუფლებას ახორციელებდა, როგორც აბსოლუტური მონარქი. 1956 წლის ივნისში, ცდილობდა რა მოემეზნა გამოსავალი უკიდურესად გამწვავებული შიდაპოლიტიკური სიტუაციიდან, მუჰამედის მემკვიდრემ ჰასან II-მ დაითხოვა პარლამენტი და შემოიღო საგანგებო მდგომარეობა. 1970 წელს რეფერენდუმზე გატანილი იქნა ახალი კონსტიტუცია, რომელიც ძალაში შევიდა საგანგებო მდგომარეობის გაუქმების შემდეგ. თუმცა მას ხანგრძლივად არ უმოქმედია. 1972 წ. რეფერენდუმზე მიღებული იქნა მესამე კონსტიტუცია.

ახალი კონსტიტუცია მნიშვნელოვან ნაბიჯად იქცა მაროკოს სახელმწიფო წყობილებაში პარლამენტარიზმის ელემენტების გაძლიერების გზაზე. სახელმწიფოს მეთაური არის მეფე. უმაღლესი საკანონმდებლო ხელისუფლება მიკუთვნებული აქვს არჩევით ერთპალატიან პარლამენტს – წარმომადგენელთა პალატას. აღმასრულებელ ხელისუფლებას ახორციელებს მინისტრთა საბჭო, რომლის წევრებიც ყოველგვარი კონსტიტუციური შეზღუდვების გარეშე, ინიშნებიან მეფის მიერ. მაროკოს მოდელში არის მთელი რიგი ნიშნები, რაც მას

პარლამენტური მონარქიის მმართველობით ფორმასთან აახლოებს. პირველ რიგში, ეს არის მთავრობის პასუხისმგებლობის პრინციპი პარლამენტის წინაშე, რასაც ემატება წარმომადგენელთა პალატის უფლება გამოუტანოს მინისტრთა საბჭოს გაკიცხვის რეზოლუცია. მაგრამ მეორე მხრივ, მთავრობა პასუხისმგებელია მეფის წინაშეც, რასაც მაროკოს მმართველობის ფორმაში დუალიზმის ელემენტები შეაქვს. მაროკოს კონსტიტუცია შედგება პრეამბულის, ცამეტი თავისა და 108 მუხლისგან. მმართველობის ფორმის მიხედვით მაროკო კონსტიტუციურ მონარქიას წარმოადგენს. მას დუალისტურ მონარქიათა რიცხვს მიაკუთვნებენ – მიუხედავად იმისა, რომ პარლამენტს არცთუ მცირე უფლებამოსილებები აქვს მინიჭებული, სახელმწიფოს მართვის ძირითადი ბერკეტები კონცენტრირებულია მონარქის ხელში, განსხვავებით საპარლამენტო მონარქიისგან, სადაც მონარქის უფლებამოსილება ძალზე შეზღუდული ხასიათისაა. კონსტიტუციაში მეფე მოხსენიებულია, როგორც მართლმორწმუნეთა სულიერი მზრდნეელი, ერის უზენაესი წარმომადგენელი და ერთიანობის სიმბოლო, მისი დამოუკიდებლობისა და სამეფოს ტერიტორიული მთლიანობის გარანტი. სამეფო ტახტი მემკვიდრეობითია. 16 წლის ასაკამდე მეფე არასრულწლოვნად ითვლება. ასეთ შემთხვევაში სამეფო ტახტის კონსტიტუციური უფლებების განხორციელება ეკისრება რეგენტთა საბჭოს. იგი მეფის სათათბირო ორგანოს ფუნქციებს ახორციელებს მეფის მიერ 20 წლის ასაკის მიღწევამდე.

ქვეყნის ძირითადი კანონი ფართო უფლებამოსილებებს ანიჭებს მეფეს, რომელიც უშუალოდ მონაწილეობს სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ყველა მნიშვნელოვან სფეროში. იგი არის სამხედრო ძალების უმაღლესი მთავარსარდალი, ნიშნავს პრემიერ-მინისტრს, ხოლო ამ უკანასკნელის რეკომენდაციით – მინისტრთა კაბინეტის სხვა წევრებს, უძღვება კაბინეტის სხდომებს, ხელს აწერს და აქვეყნებს კანონებს, თავჯდომარეობს მაგისტრატურის უზენაეს საბჭოს, განათლების უზენაეს საბჭოსა და ეროვნული რეკონსტრუქციისა და დაგეგმვის უზენაეს საბჭოს. მეფე თანამდებობაზე ნიშნავს მოსამართლეებს, იღებს უცხოეთის სახელმწიფოთა და საერთაშორისო ორგანიზაციათა ელჩებისა და წარმომადგენლების აკრედიტაციას, ხელს აწერს ხელშეკრულებებს და ახდენს მათ

რატიფიკაციას, ახორციელებს შეწყალებას, უფლებამოსილია დაითხოვოს პარლამენტის ორივე ან ერთ-ერთი პალატა, კონსტიტუციით განსაზღვრულ შემთხვევებში კი – გამოაცხადოს საგანგებო მდგომარეობა პარლამენტის ორივე პალატასა და საკონსტიტუციო საბჭოს თავჯდომარეებთან კონსულტაციასა და ხალხისთვის მიმართვის შემდეგ.

მაროკოში მთავრობა ანგარიშვალდებულია მეფისა და პარლამენტის წინაშე. იგი შედგება პრემიერ-მინისტრისა და მინისტრებისაგან. მეფის მიერ კაბინეტის წევრების დანიშვნის შემდეგ პრემიერ- მინისტრი პარლამენტის ორივე პალატას განსახილველად წარუდგენს მთავრობის პროგრამას, რომელშიც ნათლად უნდა იყოს ასახული მთავრობის პოლიტიკის ეკონომიკური, სოციალური, კულტურული და საგარეო მიმართულებები. პრემიერ-მინისტრი უზრუნველყოფს მთავრობის საქმიანობის კოორდინაციას, პასუხისმგებელია მთავრობის მიერ კანონების შესრულებისთვის. პრემიერ –მინისტრის მიერ ხემოწერილ დეკრეტს ხელს აწერენ მისი შესრულებისთვის პასუხისმგებელი მინისტრები. პრემიერ- მინისტრს აქვს საკანონმდებლო ინიციატივის უფლება. პარლამენტში კანონპროექტის შეტანა შესაძლებელია მხოლოდ მინისტრთა კაბინეტის მიერ მისი განხილვის შემდეგ. მთავრობა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ქვეყნის პოლიტიკის განხორციელებაში. კონსტიტუციით განსაზღვრულია ის ძირითადი საკითხები, რომლებიც შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღებამდე უნდა ეცნობოს მთავრობას. მაგალითად, მას უნდა ეცნობოს საომარი მდგომარეობის გამოცხადების, კონსტიტუციის გადასინჯვის პროექტებისა და პარლამენტის ერთ-ერთ პალატაში შეტანამდე – კანონპროექტის შესახებ. საკანონმდებლო ხელისუფლებას ახორციელებს ორი პალატისაგან შემდგარი პარლამენტი. წარმომადგენელთა პალატა შედგება საყოველთაო და პირდაპირი საარჩევნო უფლების საფუძველზე 5 წლის ვადით არჩეული 325 წევრისგან, მრჩეველთა პალატა კი – საყოველთაო და ირიბი საარჩევნო უფლების საფუძველზე არჩეული 270 წევრისგან. მრჩეველთა პალატის წევრთა 3/5 ყოველ რეგიონში ირჩევს ადგილობრივი საბჭოებისა და კრებების წარმომადგენელთაგან შემდგარი საარჩევნო კოლეგია, ხოლო 2/5-ს – საარჩევნო კოლეგია, რომელიც

შედგება პროფესიული პალატების არჩეული წევრებისა და დაქირავებული მოსამსახურეების მიერ ეროვნულ დონეზე არჩეული წევრებისგან. მრჩეველთა პალატის უფლებამოსილების ვადაა 9 წელი, სამ წელიწადში ერთხელ ხდება მისი შემადგენლობის 1/3 – ის განახლება. წარმომადგენელთა პალატის თავჯდომარეს ორჯერ ირჩევენ: თავდაპირველად, პალატის უფლებამოსილების ვადის დასაწყისში, ხოლო შემდეგ, დარჩენილი პერიოდით ამ ვადის მესამე წლის აპრილის სესიაზე. რაც შეეხება მრჩეველთა პალატის თავჯდომარეს, მას ირჩევენ ოქტომბრის სესიაზე პალატის ყოველი მორიგი განახლებისას.

კონსტიტუცია კრძალავს პარლამენტის წევრების პასუხისგებაში მიცემას მათ მიერ თავიანთი მოვალეობის შესრულებისას გამოთქმული აზრების გამო.

გამონაკლისი დაიშვება მხოლოდ ისეთ შემთხვევებში, როდესაც საფრთხე ექმნება ქვეყნის მონარქიულ სისტემასა და ისლამურ რელიგიას, ან ილახება მეფის ღირსება. სესიების მიმდინარეობისას პარლამენტის წევრის დევნა ან დაპატიმრება შესაძლებელია მხოლოდ პარლამენტის შესაბამისი პალატის ნებართვით. პარლამენტის უფლებამოსილებებს შორის აღსანიშნავია მის მიერ საკანონმდებლო საქმიანობის განხორციელება და მთავრობის საქმიანობაზე კონტროლი. უნდა აღინიშნოს, რომ საკანონმდებლო პროცესში პარლამენტთან ერთად აქტიურად არის ჩართული მთავრობაც. საკანონმდებლო ინიციატივის უფლება აქვთ პარლამენტის წევრებს და როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პრემიერ-მინისტრს.

ორგანული კანონები მიიღება იმავე წესით, როგორითაც სხვა კანონები, მაგრამ მათ შორის სხვაობა, და თანაც მნიშვნელოვანი, მაინც არსებობს. კერძოდ ის, რომ ორგანული კანონის პრომულგირება შესაძლებელია მხოლოდ მას შემდეგ, რაც საკონსტიტუციო საბჭო მიიღებს გადაწყვეტილებას კონსტიტუციასთან მისი შესაბამისობის თაობაზე.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მაროკოს კონსტიტუციაში ერთი თავი დათმობილი აქვს ხელისუფლების შტოებს შორის ურთიერთობას. კერძოდ, განსაზღვრულია ურთიერთობა მეფესა და პარლამენტს შორის. მეფეს მინიჭებული აქვს პარლამენტის ორივე პალატის დათხოვნის უფლებამოსილება. ამის თაობაზე დეკრეტის გამოცემა მას შეუძლია პალატების თავმჯდომარეებსა და

საკონსტიტუციო საბჭოსთან კონსულტაციების გამართვის, აგრეთვე ხალხისთვის მიმართვის შემდეგ. კონსტიტუციაში პარლამენტის დათხოვნის საფუძველები არ არის მითითებული, რაც კონსტიტუციურ სამართალში დიდ იშვიათობას წარმოადგენს და მეფეს საკუთარი შეხედულებისამებრ მოქმედების საშუალებას აძლევს. ყურადღებას იმსახურებს ისიც, რომ მეფეს პარლამენტის ორივე პალატის დათხოვნა შეუძლია. როგორც წესი, ორპალატიან პარლამენტებში ხდება ქვედა პალატის დათხოვნა.

ახალი პარლამენტის ან ახალი პალატის არჩევნები იმართება მათი დათხოვნიდან სამი თვის ვადაში. ამ პერიოდის განმავლობაში მეფე, კონსტიტუციით მისთვის მინიჭებულ სხვა ფუნქციებთან ერთად ასრულებს პარლამენტის უფლებამოსილებებსაც. ეს ფაქტი მაროკოს კონსტიტუციის მნიშვნელოვან თავისებურებას წარმოადგენს და ხელისუფლებათა ბალანსის სისუსტეზე მეტყველებს.

რაც შეეხება პარლამენტსა და მთავრობას შორის ურთიერთობას, აღსანიშნავია პრემიერ-მინისტრის უფლებამოსილება, რომლის მიხედვითაც მას ძირითადი პოლიტიკის შესახებ დებულებებთან ან დასამტკიცებელ წინადადებებთან დაკავშირებით ნდობის ვოტუმის მისაღებად შეუძლია მიმართოს წარმომადგენელთა პალატას, ნდობის გამოუცხადებლობა იწვევს მთავრობის მთელი შემადგენლობის გადადგომას.

წარმომადგენელთა პალატას შეუძლია მიიღოს გაკიცხვის რეზოლუცია და დასვას მთავრობის პასუხისმგებლობის საკითხი. რეზოლუციის მიღება ნიშნავს მთავრობის მთელი შემადგენლობის გადადგომას. ასეთი რეზოლუციის მიღების შემდეგ ერთი წლის განმავლობაში არ შეიძლება ახალი რეზოლუციის მიღება. მრჩეველთა პალატას გაკიცხვის რეზოლუციასთან ერთად შეუძლია მიიღოს გაფრთხილების რეზოლუციაც. გაფრთხილების რეზოლუციის ტექსტს მრჩეველთა პალატის თავჯდომარე დაუყონებლივ უგზავნის პრემიერ - მინისტრს, რომელმაც 6 დღის ვადაში მრჩეველთა პალატას უნდა წარუდგინოს მთავრობის პოზიცია გაფრთხილების გამომწვევი მიზეზების შესახებ. მთავრობის განცხადების შემდეგ იმართება დებატები.

კონსტიტუციური კონტროლის სპეციალიზებული ორგანოა საკონსტიტუციო საბჭო, რომელიც კონსტიტუციაში 1992 წლის შეტანილი შესწორების შედეგად შეიქმნა. საკონსტიტუციო საბჭო შედგება 12 წევრისაგან. 6 წევრს ნიშნავს მეფე 9 წლის ვადით, ხოლო საპარლამენტო ჯგუფებთან კონსულტაციების შემდეგ წარმომადგენელთა და მრჩეველთა პალატების თავჯდომარეები იმავე ვადით ნიშნავენ 3-3 წევრს. სამ წელიწადში ერთხელ ხდება წევრთა 1/3 –ის განახლება. უფლებამოსილების ვადის გასვლის შემდეგ დაუშვებელია საბჭოს იმავე წევრების ხელახლა დანიშვნა. ორგანული კანონითაა მოწესრიგებული ისეთი საკითხები, როგორიცაა: საკონსტიტუციო საბჭოს ორგანიზაციისა და საქმიანობის წესი, საბჭოს წევრობასთან შეუთავსებელი საქმიანობა, თანამდებობიდან გადადგომის ან გარდაცვალების გამო წევრთა შეცვლის პროცედურა.

საკონსტიტუციო საბჭო განიხილავს პარლამენტის არჩევნებისა და რეფერენდუმის კონსტიტუციურობის საკითხს, აგრეთვე ამოწმებს, პრომულგაციამდე- ორგანული კანონის, ხოლო ძალაში შესვლამდე პარლამენტის პალატების საპრეცედურო წესების კონსტიტუციასთან შესაბამისობას. მეფეს, პრემიერ- მინისტრს, წარმომადგენელთა პალატისა და მრჩეველთა პალატის თავჯდომარეებს ან ერთ-ერთი პალატის წევრთა შემადგენლობის ერთ მეოთხედს უფლება აქვთ საკონსტიტუციო საბჭოს პრომულგაციამდე წარუდგინონ სხვა კანონებიც კონსტიტუციასთან შესაბამისობის შესამოწმებლად. საკონსტიტუციო საბჭოს გადაწყვეტილებები სავალდებულოა შესასრულებლად. მაროკოს კონსტიტუცია ბევრი საინტერესო თავისებურებებით გამოირჩევა: კერძოდ, მასში არ არის გათვალისწინებული სახალხო საკანონმდებლო ინიციატივა; ადამიანის უფლებებს ცალკე თავი არ ეთმობა მათი ძალზე მწირი ჩამონათვალი მოცემულია კონსტიტუციის პირველ თავში, სახელმწიფოს კონსტიტუციური წყობილების ძირითად საფუძვლებთან ერთად; მეფეს მინიჭებული აქვს პარლამენტის ორივე პალატის დათხოვნის უფლებამოსილება; პარლამენტის დათხოვნის შემთხვევაში ახალი არჩევნები ტარდება 3 თვის ვადაში, ამ ხნის განმავლობაში კი პარლამენტის უფლებამოსილებას ახორციელებს მეფე ჩვენი აზრით ეს არის ნათელი მაგალითი ხელისუფლების შტოებს შორის ბალანსის აღრევისა, ამასთან

უფლებამოსილების თვალსაზრისით არ არსებობს საგრძნობი განსხვავება პარლამენტის პალატებს შორის; წარმომადგენელთა პალატა უფლებამოსილების ვადაში ორჯერ ირჩევს თავჯდომარეს, ხოლო მრჩეველთა პალატა – მისი შემადგენლობის ყოველი განახლებისას; აკრძალულია ორგანული კანონის პრომულგირება საკონსტიტუციო საბჭოს მიერ კონსტიტუციასთან მისი შესაბამისობის თაობაზე გადაწყვეტილების მიღებამდე.

აღსანიშნავია, რომ მაროკო წარმოადგენს დუალისტურ მონარქიას, მაგრამ მას საპარლამენტო მონარქიისთვის დამახასიათებელი ნიშნებიც გააჩნია, რომელთაგან უმთავრესია მთავრობის პასუხისმგებლობა როგორც მეფის, ისე პარლამენტის წინაშე მთავრობის წევრების პასუხისმგებლობის საკითხს პარლამენტის პალატების მიერ ბრალდების წარდგენის შემდეგ იხილავს მართლმსაჯულების უმაღლესი სასამართლო, რომელიც ამ პალატების წევრებისგან შედგება და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია მაროკოს პოლიტიკური სისტემის თეოკრატიზაციის კუთხით, კონსტიტუციით აკრძალულია სახელმწიფოს მონარქიულ სისტემასა და ისლამურ რელიგიასთან დაკავშირებული დებულებების გადასინჯვა.

ერთადერთი არაბული მონარქიული ქვეყანა, რომლის კონსტიტუციაც ითვალისწინებს მთავრობის პასუხისმგებლობას მხოლოდ პარლამენტის წინაშე, არის იორდანია. 1952 წლის 1 იანვარს იორდანიაში ძალაში შევიდა ახალი კონსტიტუცია. ამ კონსტიტუციით დადგენილია მმართველობის ფორმა, რომელიც თითქოს შუალედურ მდგომარეობას იკავებს დუალისტურ და საპარლამენტო მონარქიებს შორის, თანაც მნიშვნელოვნად უახლოვდება ამ უკანასკნელს. სახელმწიფოს მეთაური – მეფე – ორპალატიან პარლამენტთან ერთად, ახორციელებს საკანონმდებლო ხელისუფლებას. აღმასრულებელი ხელისუფლება ეკუთვნის მეფესა და მინისტრთა საბჭოს. მეფის საკანონმდებლო უფლებამოსილებები მდგომარეობს პარლამენტის მიერ მიღებული კანონის დამტკიცებასა და გამოქვეყნებაში. მეფის ვეტოს დაძლევა შესაძლებელია ორივე პალატის წევრთა ხმების 2/3 - ით. მთავრობის ყველა წევრს, რომლებსაც ნიშნავს მეფე, კოლექტიური და ინდივიდუალური პასუხისმგებლობა აკისრიათ მხოლოდ ეროვნული კრების არჩევითი პალატის – დეპუტატთა პალატის – წინაშე.

ნაწილობრივ ისრაელის აგრესიისა და ნაწილობრივ შიდა სოციალური პრობლემების გავლენით მეფე ჰუსეინმა 1974 წ. 23 ნოემბერს დაითხოვა პარლამენტის ორივე პალატა და მთელი რიგი ღონისძიებების დახმარებით მიაღწია იმას, რომ წარმომადგენლობითი ორგანოს ნორმალური ფუნქციონირება დღემდე არ არის აღდგენილი.

ამგვარად, თანამედროვე იორდანიაში რეალურად არსებული მმართველობის ფორმა ძალიან ჰგავს ქუვეიტისა და ბაჰრეინის მოდელებს. 1978 წელს სპარსეთის ყურის ზოგიერთი მონარქიული ქვეყნის სათათბირო დაწესებულების ანალოგიურად დანიშნითი ორგანოს – ეროვნული საკონსულტაციო საბჭოს შექმნა არანაირად არ ზღუდავს იორდანიაში მეფისა და მისი მთავრობის სრულ ძალაუფლებიანობას. ისლამურ მონარქიებში მონარქების (მეფე, სულტანი) სამართლებრივი მდგომარეობა არ არის ნომინალური, როგორც ეს ევროპის სახელმწიფოებშია, არაბულ ქვეყნებში მონარქი არის საერთო მუსლიმური სიწმინდეების დამცველიც და ხელისუფლების სათავეში არიან მოციქულ მუჰამედის შთამომავლები, რაც მეტ საკრალურ და თეოკრატიულ ხასიათს სძენს მონარქის იურიდიულ სტატუსს. მონარქი, როგორც სახელმწიფოს მეთაური, თავის პოსტს იღებს ტახტის მემკვიდრეობის წესით, რომელიც ჩვეულებრივ მოცემულია ქვეყნის ძირითად კანონში – კონსტიტუციაში, ან განმტკიცებულია სპეციალური საკონსტიტუციო კანონით, ან კონსტიტუციის არარსებობის შემთხვევაში აქტით, რომელსაც გამოსცემს მონარქი თავის მემკვიდრესთან დაკავშირებით მოქმედი ნორმების შესაბამისად და ისტორიული ტრადიციის გათვალისწინებით. ყველა მონარქიულ სახელმწიფოს მართავს სამეფო ოჯახი. სწორედ მას ეკუთვნის უმაღლესი ხელისუფლების განხორციელების პრივილეგია და მონარქი არის პასუხისმგებელი პოლიტიკურ ხელისუფლებაზე. ზოგიერთ ისლამურ ქვეყნებში მმართველ დინასტიას ხელისუფლება ხელთ უპყრია საუკუნეების მანძილზე (ბაჰრაინში – 1782 წლიდან, კატარში – 1822 წლიდან და სხვ.). სამეფო ოჯახის წევრებს უკავიათ მნიშვნელოვანი პოსტები მთავრობაში და სახელმწიფო აპარატში. მონარქი თავის ხელში აერთიანებს საკანონმდებლო ხელისუფლებას, რასაც ახორციელებს თავის მიერ დანიშნული სათათბირო

ორგანოს საშუალებით. სახელმწიფოს სათავეში დგანან მემკვიდრეობითი დინასტიების შაიხები საამიროების მმართველები, რომლებიც აკონტროლებენ არაბული სახელმწიფოების ურთიერთობის ყველა სფეროს.

არაბულ მონარქიებში ტახტის მემკვიდრეობის წესი განსაზღვრულია შესაბამისი ქვეყნების კონსტიტუციებით ან კონსტიტუციური ხასიათის აქტებით. მაგ. ომანის სასულტნოს კონსტიტუციის მე-5 მუხლის თანახმად, „მმართველობის ფორმა არის მემკვიდრეობითი სასულტნო. რომელშიც ხელისუფლების მემკვიდრეობით იღებენ სულტანის მამრობითი სქესის შთამომავლები“. (20, 24–33) სახელმწიფოს მეთაური უნდა აკმაყოფილებდეს შემდეგ მოთხოვნებს: 1. უნდა იყოს სრულწლოვანი; 2. მუსლიმი; 3. ფსიქიკუარდ ჯანმრთელი; 4. ომანელი მუსლიმი მშობლების კანონიერი შვილი“. ბაჰრაინის 1973 წლის კონსტიტუცია განამტკიცებს ტახტის მემკვიდრეობის შემდეგ წესს: „ტახტი მემკვიდრეობით გადაეცემა მის უდიდებულესობას შაიხ ისა იბნ სალმან ალ-ხალიფადან მის უფროს ვაჟს“ (20, 29–31) შემდეგ მის უფროს ვაჟს და ასე შემდეგ თაობიდან თაობას ტახტის მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული დებულებები რეგულირდება ამირას სპეციალური დეკრეტით, რომელიც არის კონსტიტუციური ხასიათის აქტი და შეიძლება შეიცვალოს მხოლოდ კონსტიტუციის 104-ე მუხლის შესაბამისად. (20, 24–25)

მეტად თავისებურია სახელმწიფო მეთაურის შეცვლის პროცედურა არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში. ეს სახელმწიფო არის ფედერაციული და ყველა მის შემადგენლობაში შემავალ საამიროში მმართველობის ფორმა არის აბსოლუტური მონარქია.

კატარში კონსტიტუციის თანახმად, მთელი ხელისუფლება, საკანონმდებლო და აღმასრულებელიც, ეკუთვნის ამირას. მონარქის პიროვნება ხელშეუხებელია, მისი პატივისცმა სავალდებულოა ყველა ქვეშევრდომისათვის. ტახტი გადადის მამიდან შვილზე ან თუ პირდაპირი მემკვიდრეები არ არსებობენ, სამეფო ოჯახის რომელიმე წევრზე, რომელსაც ამირა ირჩევს. ამირა ნიშნავს ტახტის მემკვიდრეს თავისი ბრძანებით.

მაროკოს 1992 წლის კონსტიტუციის მე-20 მუხლი ადგენს შემდეგ დებულებას: „სამეფო ხელისუფლება მემკვიდრეობითია და გადაეცემა მამიდან შვილს” (57, 334) კონსტიტუციით მონარქი არის სახელმწიფოს მეთაური, წმინდა და ხელშეუხებელი პიროვნება, რომელსაც გააჩნია სრული იმუნიტეტი. მონარქი თავის უფლებამოსილებას ახორციელებს მინისტრების საშუალებით, რომლებსაც აქვთ კოლექტიური პასუხისმგებლობა მონარქის წინაშე სახელმწიფოში გატარებული პოლიტიკის გამო. ისინი პრემიერ-მინისტრთან ერთად პასუხისმგებელნი არიან მონარქის მიერ გამოცემული აქტების შესრულებაზე. არც ერთი მონარქიული არაბული სახელმწიფოს კონსტიტუცია არ აწესებს მონარქის იურიდიული პასუხისმგებლობის რაიმე ფორმას. მონარქის იმუნიტეტი და ხელშეუხებლობა განმტკიცებულია ქუვეითის კონსტიტუციის 54-ე მუხლით, ომანის კონსტიტუციის 41-ე მუხლით, იორდანის კონსტიტუციის 30-ე მუხლით, მაროკოს კონსტიტუციის 23-ე მუხლით და სხვ. კონსტიტუციის პრეამბულაში დეკლარირებულია, რომ კონსტიტუცია ცხადდება და ძალაში შედის მეფის სახელით. მონარქიული ქვეყნების კონსტიტუციაში ფორმალურად აღნიშნულია ხელისუფლების დანაწილების შესახებ, თუმცა, როდესაც სამივე ხელისუფლება თავმოყრილია მონარქის ხელში და ის ახორციელებს საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებასაც. ხელისუფლების დანაწილების პრინციპს მხოლოდ ზედაპირული ხასიათი აქვს, მითუფრო ქუვეითის კონსტიტუციის 51-ე, 52-ე და 53-ე მუხლები პირდაპირ აცხადებს, რომ საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის ამირას. ანალოგიური ნორმები განმტკიცებულია იორდანის კონსტიტუციის, 25-ე, 26-ე და 27-ე მუხლებში და მითითებულია, რომ საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლება ეკუთვნის მეფეს. (59, 336)

მონარქი, როგორც სახელმწიფოს პირველი პირი და მეთაური, საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ფუნქციების გარდა, ასრულებს მთელ რიგ მნიშვნელოვან სახელმწიფო ვალდებულებებს. ის, ჩვეულებრივ, არის ეროვნული ერთიანობის სიმბოლო, მისი დამცველი და უმაღლესი შეიარაღებული ძალების მთავარსარდალიც. აღნიშნული უფლებამოსილება მას საშუალებას აძლევს

განახორციელოს ღონისძიებები ქვეყნის დამოუკიდებლობისა და ტერიტორიული მთლიანობის დასაცავად, მოქალაქეთა უფლებების დასაცავად, უზრუნველყოს კანონის მოქმედება ქვეყანაში და წარმართოს ქვეყნის პოლიტიკური კურსი სათანადო მიმართულებით. მეფეს აქვს უფლება გამოაცხადოს ქვეყანაში საგანგებო ვითარება, საყოველთაო მობილიზაცია ომი ან დადოს სამშვიდობო ხელშეკრულება კანონის შესაბამისი პუნქტების საფუძველზე. იგი არის ქვეყნის უმაღლესი წარმომადგენელი ქვეყნის შიგნით და მის ფარგლებს გარეთ მეფე აგრეთვე ახორციელებს კანონით განსაზღვრულ სხვა უფლებამოსილებებს. არაბული აღმოსავლეთის უმრავლეს მონარქიაში სახელმწიფოს უფლებამოსილების დიდ ნაწილს წარმოადგენს რელიგიური ხელისუფლების (საქმიანობის) განხორციელება. მაგალითად, საუდის არაბეთის მეფე ასრულებს რელიგიურ ფუნქციას – ის არის მუსლიმური სამყაროს მთავარი სიწმინდეების (მექა და მედინა) მცველი. აღსანიშნავია, რომ ზემოთ მითითებული ფუნქცია ვრცელდება საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროზე და ხელს უწყობს ამ პროცესების თეოკრატიზირებას, რადგან არაბულ ქვეყნებში და განსაკუთრებით მონარქიული ტიპის სახელმწიფოებში დიდია რელიგიის როლი და გავლენა ნებისმიერი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფორმირებისთვის.

მეტად საინტერესოა არაბული ქვეყნების მონარქისა და აღმასრულებელი ხელისუფლების ურთიერთმიმართება მაგ. საუდის არაბეთის კონსტიტუცია აცხადებს მეფეს – მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარედ, ხოლო მინისტრები ეხმარებიან მეფეს განახორციელოს თავისი უფლებამოსილება კონსტიტუციის შესაბამისად. მეფე ნიშნავს და ათავისუფლებს პრემიერ-მინისტრს, მოადგილეებს და მინისტრებს სპეციალური დეკრეტით. პრემიერ-მინისტრის მოადგილეები და მინისტრები ვალდებული არიან გამოხატონ სოლიდარობა მეფისადმი და პასუხისმგებელი არიან მის წინაშე ისლამური სამართლის ნორმების განხორციელებისა და სახელმწიფო პოლიტიკის გატარებისათვის. მეფეს უფლება აქვს ნებისმიერ დროს დაითხოვოს ან მოახდინოს მინისტრთა საბჭოს რეორგანიზება.

დემოკრატიის განვითარების თვალსაზრისით, დასავლეთისათვის ყველაზე პერსპექტიულია იორდანია და მაროკო. ამ ქვეყნებში მონარქიის გვერდით არსებობს პოლიტიკური ინსტიტუტები, რომლებიც ფორმალურად ან რეალურად დაკავშირებულია წარმომადგენლობითი დემოკრატიის ფორმებთან – პარლამენტი, პოლიტიკური პარტიები, საარჩევნო სისტემა და სხვა. აღსანიშნავია, რომ ომანის სასულტნოში დღემდე არ არსებობს პარლამენტი საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებაც ეკუთვნის სულტანს. ომანის პოლიტიკური სისტემის მთავარ თავისებურებად ითვლება ხელისუფლების ცენტრალიზაცია ერთი ადამიანის ხელში. სხვა არაბული მონარქიებისაგან განსხვავებით, სულტანს არ სურს გადასცეს უფლებამოსილებათა ნაწილი თავის ნათესავებს. ის არის არა მხოლოდ სახელმწიფოს მეთაური და ქვეყნის შეიარაღებული ძალების უმაღლესი მთავარსარდალი, არამედ მას უკავია პრემიერ-მინისტრის, თავდაცვის, ფინანსთა და საგარეო საქმეთა მინისტრების პოსტები, აგრეთვე თავმჯდომარეობს ცენტრალურ ბანკს. არაბული ქვეყნების მონარქიებში მეტად საინტერესოა მონარქის და საკანონმდებლო ორგანოს ურთიერთობა, რადგან კონსტიტუციებისა და არსებული კანონმდებლობის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ კატარის, ომანისა და საუდის არაბეთის კონსტიტუცია ითვალისწინებს საკონსულტაციო საბჭოს – **შურას** შექმნას. ამასთან, მონარქი წარმოადგენს საკანონმდებლო ხელისუფლების ერთპიროვნულ მმართველს არაბთა გაერთიანებული საამიროების წევრ საამიროთა უმეტესობაში არსებული კანონმდებლობა შემოიფარგლება მმართველის მიერ გამოცემული უკიდურესად შეზღუდული და მცირე რაოდენობის აქტებით. მოქმედი კანონები, უმთავრესად, ეხება ადგილობრივი მოსახლეობის სოციალური უზრუნველყოფის საკითხების რეგულირებას და მიღებულია პირადად მმართველის მიერ. იურიდიული თვალსაზრისით კანონები ამ საამიროებში წარმოადგენს მმართველის ერთპიროვნული შემოქმედების შედეგს ყველა სტადიაზე – კანონის მიღებიდან მის გამოქვეყნებამდე.

ანალოგიური მდგომარეობა შენარჩუნებულია ომანის სასულტნოს კანონმდებლობაში. აქ სამართლებრივი აქტები შეიქმნა 1970 წელს მთავრობის ფორმირებასთან ერთად კაბუს ბენ საიდის ტახტზე ასვლის შემდეგ. მისი

მმართველობის პირველ ორ წელიწადში მიღებული იქნა შვიდი საკანონმდებლო აქტი, მათ შორის სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი მნიშვნელობის: კანონი „მოქალაქეობის შესახებ“ 1972 წ. და დეკრეტები ეკონომიკური დაგეგმვისა და განვითარების უმაღლესი საბჭოს და ეკონომიკური დაგეგმვისა და განვითარების ცენტრის დაარსების შესახებ, 1972 წ. ომანის კანონმდებლობა ძირითადად, ორი ფორმით არის წარმოდგენილი. თუ სულთანს აქტს იღებს დამოუკიდებლად, მას ეწოდება დეკრეტი ან სულთნის კანონი, ხოლო თუ აქტის მიღებას წინ უსწრებს მონარქის კონსულტაციები მთავრობასთან ან ცალკეულ მინისტრებთან, მაშინ ასეთ აქტებს ეწოდება მინისტრთა საბჭოს დეკრეტები. თუმცა ამ განსხვავებას არსებითი მნიშვნელობა არ აქვს, ვინაიდან, იურიდიული ძალა ორივე ტიპის აქტებისა ერთნაირია და მეორე, მთავრობასთან კონსულტაციები კონსტიტუციურ აუცილებლობას არ წარმოადგენს და ნებისმიერ შემთხვევაში არ ზღუდავს მონარქის ნების გამოვლინებას.

გაცილებით საფუძვლიანადაა დამუშავებული საკანონმდებლო ხელისუფლების განხორციელების მექანიზმი საუდის არაბეთში. საუდის არაბეთში მონარქის ცალკეული საკანონმდებლო უფლებამოსილებების მთავრობისათვის დელეგირების პროცესი დაიწყო პირველი მთავრობის შექმნით 1932 წ. და შემდგომი გაგრძელება ჰპოვა 1954 წ. მინისტრთა საბჭოს შესახებ დებულების, შემდგომ კი 1958 წელს მინისტრთა საბჭოს შესახებ კანონის მიღებით (ორივე აქტი შემუშავებული იქნა მთავრობის მიერ და დამტკიცებულ იქნა მონარქის მიერ). 1954 წლის დებულების შესაბამისად მინისტრთა საბჭო აღიარებული იყო ორგანოდ, რომელიც ახორციელებს “სახელმწიფოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკის უმაღლეს ხელმძღვანელობას” და უფლებამოსილი იყო შეემუშავებინა სახელმწიფო ბიუჯეტი, ასევე გადაეწყვიტა სახელმწიფოს მართვის მთელი რიგი სხვა საკითხები. ამავე დროს კანონმდებლობაზე ზეგავლენის მთავარი ბერკეტები მეფის ხელში რჩებოდა: “მინისტრთა საბჭოს გადაწყვეტილებებს კანონის ძალა ენიჭება მხოლოდ მისი უდიდებულესობის მიერ მათი დამტკიცების შემდეგ”. მინისტრთა საბჭოს ყველა მინისტრი და პრემიერ-მინისტრი პასუხისმგებლები იყვნენ მეფის წინაშე. ეს უკანასკნელი მინისტრთა საბჭოს საქმიანობას

ხელმძღვანელობდა, არა მხოლოდ როგორც სახელმწიფოს მეთაური, არამედ როგორც უშუალოდ მთავრობის ხელმძღვანელი. კერძოდ, როგორც მთავრობის ხელმძღვანელი, მეფე განსაზღვრავდა მინისტრთა საბჭოს მიერ განსახილველ საკითხთა წრეს.

მეფისა და მთავრობის, როგორც საკანონმდებლო ორგანოს, ამჟამინდელი ურთიერთობა მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმ მოდელისაგან, რაც დადგენილი იყო 1954 წლის აქტით. თუ ადრე ყველა გადაწყვეტილებას ესაჭიროებოდა მეფის თანხმობა, 1958 წლის კანონით “ყველა გადაწყვეტილება საბოლოოა, გარდა მათი, რომელთა ძალაში შესვლისათვისაც აუცილებელია სამეფო დეკრეტის გამოცემა”. 1958 წლის კანონმა პირველად შემოიტანა მეფის ვეტოს ინსტიტუტი სამთავრობო კანონპროექტებისა და გადაწყვეტილებათა პროექტების მიმართ – 23-ე მუხლის თანახმად, მონარქს უფლება აქვს დააბრუნოს ხელახალი განხილვისათვის მთავრობის ნებისმიერი კანონპროექტი ან გადაწყვეტილების პროექტი მისი მეფისათვის გადაცემიდან 30 დღის ვადაში. გარდა ამისა, კანონში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ საერთაშორისო შეთანხმებები და ხელშეკრულებები, ასევე კანონები ვერ შევა ძალაში მეფის დეკრეტით დამტკიცების გარეშე.

საკანონმდებლო ინიციატივას, ახორციელებს სამინისტრო, მინისტრთა საბჭო შეისწავლის კანონპროექტს, ამის შემდეგ კანონპროექტი გადაეცემა დასამტკიცებლად მეფეს და თუ იგი 30 დღის ვადაში უკან არ დააბრუნებს, ანუ არ გამოიყენებს მისთვის მინიჭებული ვეტოს უფლებას, მინისტრთა საბჭოს ეძლევა უფლება, მიიღოს ნებისმიერი სახის გადაწყვეტილება კანონპროექტის შემდგომი ბედის შესახებ.

ამდენად, კანონი ან საერთაშორისო ხელშეკრულება არ შეიძლება მიღებული ან დადებული იქნეს მთავრობის გვერდის ავლით და მით უმეტეს მისი ნების საწინააღმდეგოდ. ზუსტად ასევე, ისინი ძალში ვერ შევა მეფის აშკარად გამოხატული ან მდუმარე თანხმობის გარეშე. მხედველობაში რომ არ მივიღოთ ფაქტიური გავლენა, რასაც მეფე ან მისი ოჯახის წევრები ახდენენ მთავრობის საქმიანობაზე, იურიდიულადაც მინისტრთა საბჭო ისეთ პირობებშია ჩაყენებული, რომ საკანონმდებლო პროცედურის იმ სტადიებზეც კი, სადაც მინიჭებული აქვს

სრული ფორმალური თავისუფლება, იძულებულია თავიდანვე შეეგუოს მეფის პოზიციას და დაემორჩილოს მას. საკანონმდებლო ხელისუფლების სფეროში მთავრობის დამოუკიდებლობის თვალნათლივი ზრდის მიუხედავად, მის მეთაურად რჩება მეფე მთავრობის უფლებამოსილების ამ კუთხით გაფართოება განაპირობა გაზრდილი სახელმწიფო ფუნქციების ოპერატიულად შესრულების აუცილებლობამ, რასაც მონარქი ერთპიროვნულად, ცხადია, ვერ გაუმკლავდება. მართალია, მთავრობის კომპეტენციებისა და დამოუკიდებლობის გაფართოება პრაქტიკული მოთხოვნილებით იყო გამოწვეული, მაგრამ ეს სრულიად საკმარისი აღმოჩნდა საკანონმდებლო ხელისუფლების განხორციელებაში მისი როლის თვალნათლივი გაძლიერებისა და ავტორიტეტის ზრდისათვის.

მონარქების საკანონმდებლო უფლებამოსილების ანალიზი იმ ქვეყნებში, სადაც მათ მინიჭებული აქვთ საკანონმდებლო ხელისუფლების ერთპიროვნული მეთაურის სტატუსი, არასრული იქნება, თუ არ განვიხილავთ სახელმწიფოს მექანიზმში საკანონმდებლო ხელისუფლების განხორციელების ისეთი ორგანოების თავისებურებებს როგორებიცაა: აბუ-დაბის ეროვნული საკონსულტაციო საბჭო, გაერთიანებული არაბთა საამიროების ფედერალურ ეროვნულ კრებასა და კატარის საკონსულტაციო საბჭო. ისინი განასახიერებენ ძველ ტომობრივი საზოგადოებისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ “კონსულტაციური” ფორმის მმართველობის ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც მმართველი მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებას იღებდა მხოლოდ არისტოკრატიის, მასთან დაახლოებულ სხვა პირთა და მუდმივი გარემოცვის წევრთა აზრის მოსმენის შემდეგ. თანამედროვე პირობებში მსგავსი ორგანოები, მეტწილად, დანიშნითი, ფუნქციონირებს არა მხოლოდ აბუ-დაბიში, გაერთიანებული არაბთა საამიროებსა და კატარში. რაც შეეხება კანონპროექტების განმხილველ ორგანოებს აბუ-დაბიში, გაერთიანებული არაბთა საამიროებსა და კატარში, მათი ფორმირებისას მმართველები იყენებენ დანიშვნის მეთოდს.

ამ ორგანოების უმნიშვნელოვანესი თავისებურებაა ის, რომ მათ გადაწყვეტილებებსა და რეკომენდაციებს არ აქვთ სავალდებულო იურიდიული ძალა. ამით აიხსნება საპარლამენტო ქვეყნებში საყოველთაოდ მიღებული

სახელმწიფოს მეთაურის ვეტოს უფლების ინსტიტუტის არარსებობა. მას, უბრალოდ, აზრი არა აქვს, რადგან მონარქს ყოველთვის შეუძლია კანონპროექტების განმხილველი ინსტიტუტის აზრის იგნორირება. მსგავსი მდგომარეობაა ბიუჯეტის შესახებ კანონის მხრივაც, რომლის დამტკიცებაც საპარლამენტო ქვეყნებში წარმომადგენლობითი ორგანოს ძირითადი პრეროგატივაა. აბუ-დაბის, გაერთიანებულ არაბთა საამიროებისა და კატარის საკონსულტაციო ორგანოების საერთო ნიშანს წარმოადგენს ის, რომ ისინი არ მონაწილეობენ სესიებს შორის პერიოდში მიღებული საკანონმდებლო აქტების განხილვაში, იგივე ეხება საერთაშორისო ხელშეკრულებებს, მათ მხოლოდ მეტ-ნაკლებად აყენებენ საქმის კურსში ამ აქტების შესახებ.

პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტსაც, რომ ეს ორგანოები მოკლებულნი არიან საკანონმდებლო ინიციატივის და მთავრობის საქმიანობაზე კონტროლის უფლებას (კატარის საკონსულტაციო საბჭოს გარდა, რომელსაც მინიჭებული აქვს ამგვარი კონტროლის ზოგიერთი ელემენტი). მნიშვნელოვანია ასევე, რომ განხილული სამი ქვეყანიდან არც ერთში არ არის გათვალისწინებული საკანონმდებლო ორგანოს წევრთა საპარლამენტო ხელშეუხებლობა.

მეორე მხრივ, განხილული ქვეყნების საკონსულტაციო ორგანოებს აქვთ ზოგიერთი თვისება, რაც საპარლამენტო ტიპის ინსტიტუტებთან მათ გარკვეულ, თუმცა ძალიან შეზღუდულ მსგავსებაზე მიუთითებს. ეს არის, პირველ რიგში, მათი საკანონმდებლო პროცედურებში მონაწილეობის პრინციპი. ამა თუ იმ ფორმით ისინი აუცილებლად მონაწილეობენ ბიუჯეტის, სხვა კანონპროექტებისა და საერთაშორისო ხელშეკრულებების განხილვაში.

მთლიანობაში, აბუ-დაბის, გაერთიანებულ არაბთა საამიროებისა და კატარის კანონპროექტების განმხილველ ორგანოებს ჯერ კიდევ დაქვემდებარებული მდგომარეობა უკავიათ მთავრობის და მით უფრო, მონარქის მიმართ, ისე რომ პრაქტიკულად არანაირად არ ზღუდავენ ამ უკანასკნელის საკანონმდებლო უფლებებს. ამავე დროს არსებობს საფუძველი, ვივარაუდოთ, რომ აბუ-დაბის ეროვნული საკონსულტაციო საბჭო, გაერთიანებულ არაბთა საამიროების ფედერალური ეროვნული კრება და კატარის საკონსულტაციო საბჭო

პერსპექტივაში, სახელმწიფოს ცენტრალური ორგანოების ტრანსფორმაციის ნორმალურად განვითარების შემთხვევაში, შესაძლოა იქცენ ბაზად საპარლამენტო ტიპის ინსტიტუტების შესაქმნელად. ამას კი შეუძლია მიგვიყვანოს საკანონმდებლო სფეროში მონარქის სამართლებრივი სტატუსის თვისობრივ შეცვლამდე. როგორც ავღნიშნეთ, არაბთა გაერთიანებული საამიროებისა და კატარის ცენტრალური ორგანოების სისტემაში არსებობს სათათბირო ინსტიტუტი, რომელიც აქტიურ მონაწილეობას იღებს საკანონმდებლო პროცესში. და მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ქვეყანაში მონარქი რჩება საკანონმდებლო ხელისუფლების ერთპიროვნულ მმართველად, ასეთი სათათბირო ორგანოს არსებობას, მნიშვნელოვანი სპეციფიკური თავისებურება შეაქვს სახელმწიფოს მეთაურის სამართლებრივ მდგომარეობაში.

მსგავსი მდგომარეობაა აბუ-დაბის შიდა მართვის სისტემაში. აქ ეროვნული საკონსულტაციო საბჭო შეიქმნა მმართველის მიერ 1971 წელს. კანონი საბჭოს შესახებ ითვალისწინებს, რომ ამ ორგანოს წევრებს ნიშნავს მმართველი ქვეყანაში ცნობილ და პატივსაცემ პირთა წრიდან და მათგან, ვისაც აქვს გარკვეული დამსახურებები ქვეყნის წინაშე. ეროვნული საკონსულტაციო საბჭოს შემადგენლობაში დაიშვებიან, არა მარტო აბუ-დაბის მკვიდრი მოსახლეობის, არამედ სპარსეთის ყურის სხვა საამიროების მოსახლეობის წარმომადგენლებიც, მათ შორის ისეთებიც, რომლებიც არ არიან არაბთა გაერთიანებული საამიროების წევრები. რაც შეეხება საბჭოს უფლებამოსილებებს, 1971 წლის კანონი მათ შემდეგნაირად განსაზღვრავს: “ეროვნული საბჭო განიხილავს მინისტრთა საბჭოს მიერ მისთვის წარდგენილ კანონპროექტებს და საკითხის შესახებ დადებით დასკვნას გადასცემს მინისტრთა საბჭოს, რომელმაც უნდა მოამზადოს კანონპროექტი მმართველთან დასამტკიცებლად წარდგენისათვის; კანონპროექტის დამტკიცება ხდება შესაბამისი დეკრეტის გამოცემით. კანონები, რომლებიც მიიღება ეროვნული საკონსულტაციო საბჭოს სესიებს შორის, საბჭოს განსახილველად გადაეცემა უახლოეს სესიაზე”.

არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში ფედერაციულ ორგანოს, რომელიც დაკავშირებულია საკანონმდებლო ხელისუფლებასთან, წარმოადგენს

ფედერალური ეროვნული კრება 40 დეპუტატის შემადგენლობით. კრების შემადგენლობაში წევრი საამიროების წარმომადგენლობის ნორმა დაფიქსირებულია კონსტიტუციის 68-ე მუხლში. თავდაპირველად ფედერალური ეროვნული კრება შედგებოდა 34 დეპუტატისაგან, რადგან რას-ელ-ხაიმა არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში შევიდა მხოლოდ 1972 წელს, უმაღლესი საბჭოს ერთსულოვანი გადაწყვეტილებით მას გამოეყო 6 ადგილი და შესაბამისი ცვლილებები შევიდა არაბთა გაერთიანებული საამიროების კონსტიტუციის ტექსტშიც.

კონსტიტუციის 69-ე მუხლი, უფლებას აძლევს თითოეულ საამიროს თავად განსაზღვროს ფედერალურ ეროვნულ კრებაში თავისი დეპუტატების შერჩევის წესი. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მუხლის ტექსტი, რომელიც აღებულია 9 წევრის ფედერაციის კონსტიტუციის პროექტიდან, საშუალებას აძლევდა საამიროებს კრებაში თავიანთი წარმომადგენლობის ფორმირება მოეხდინათ არჩევნების მეშვეობით, თუმცა 7 საამიროს მმართველი პირდაპირი დანიშვნის მეთოდს ამჯობინებს. კონსტიტუცია შეიცავს მთელ რიგ მოთხოვნებს ფედერალური ეროვნული კრების დეპუტატობის კანდიდატის მიმართ: ის არ უნდა იყოს 25 წელზე ნაკლები ასაკის, უნდა იყოს საამიროს ტერიტორიაზე მცხოვრები რომელიმე მკვიდრი ეროვნების წარმომადგენელი, არ უნდა იყოს ნასამართლევნი და იცოდეს არაბულ ენაზე წერა-კითხვა.

ფედერალური ეროვნული კრების შემადგენლობაში არ შედიან საამიროების მმართველი დინასტიების წარმომადგენლები. ამ ორგანოს დეპუტატებად მმართველები ნიშნავენ მსხვილ მიწათმფლობელებს და გავლენიან კომერსანტებს. ეს იმით აიხსნება, რომ კონსტიტუციით დეპუტატის მანდატი სახელმწიფო სამსახურში ნებისმიერ თანამდებობასთან შეუთავსებლად არის მიჩნეული. მმართველი ოჯახების შეიხები ამჯობინებენ, დაიკავონ ხელმძღვანელი თანამდებობები საამიროების მთავრობებში ან ხელისუფლების ფედერალურ ორგანოებში. ისევე როგორც აბუ-დაბის ეროვნული საკონსულტაციო საბჭო, ფედერალური ეროვნული კრება მეტად სპეციფიკურ როლს თამაშობს სახელმწიფო მექანიზმის ფუნქციონირებაში. მთავრობა შეიმუშავებს

კანონპროექტებს და გადასცემს მათ განსახილველად კრებას მანამდე, სანამ კანონპროექტი დასამტკიცებლად გადაეცემა ფედერაციის მეთაურს და უმაღლეს საბჭოს. კონსტიტუციით ყველა კანონპროექტმა, რომელსაც შეიმუშავენ მინისტრთა საბჭო ფედერალური ეროვნული კრების სესიის დროს, უნდა გაიაროს ეს პროცედურა. კრებას უფლება აქვს დაამტკიცოს, შეცვალოს ან უარყოს კანონპროექტები. ამ დებულების მნიშვნელობა მქდავანდება 110-ე მუხლში, სადაც ნათქვამია, რომ “ფედერალური ეროვნული კრების მიერ კანონპროექტში ცვლილებების შეტანის შემთხვევაში, რაც არ აკმაყოფილებს ფედერაციის თავმჯდომარეს ან უმაღლეს საბჭოს, და ასევე ფედერალური ეროვნული კრების მიერ კანონპროექტის უარყოფის შემთხვევაში, ფედერაციის თავმჯდომარე უკან უბრუნებს კანონპროექტს ფედერალურ ეროვნული კრებას. თუ ეს უკანასკნელი ისევ შეიტანს ცვლილებებს ან მეორედ უარყოფს კანონპროექტს, ფედერაციის თავმჯდომარეს შეუძლია გამოსცეს კანონი უმაღლესი საბჭოს დამტკიცების შემდეგ”.

თუ ფედერალური ეროვნული კრების სესიებს შორის პერიოდში შეიქმნება კანონის მიღების აუცილებლობა, კრებას პირველივე სესიაზე მიეწოდება ცნობა იმ კანონების შესახებ, რომლებიც შემუშავებული და მიღებული იქნა მთავრობისა და ფედერაციის თავმჯდომარის მიერ. ასეთ აქტს ეწოდება კანონი-დეკრეტი, რაც სრულიად არ აისახება მის იურიდიულ ბუნებაზე. კანონისგან მხოლოდ სახელწოდებით განსხვავდება ზუსტად ისე, როგორც ომანში განსხვავდება “სულთნის დეკრეტი” და “მინისტრთა საბჭოს დეკრეტი”.

საერთაშორისო ხელშეკრულებებისა და შეთანხმებების გაფორმებაში ფედერალური ეროვნული კრება საერთოდ არ იღებს მონაწილეობას. ამ საკითხში კონსტიტუცია განამტკიცებს მხოლოდ მინისტრთა საბჭოს მოვალეობას, ფედერალური ეროვნული კრება თავისი საქმიანობის პროცედურულ ასპექტებში მნიშვნელოვანწილად ექვემდებარება მინისტრთა საბჭოს. მინისტრთა საბჭოზეა დამოკიდებული ფედერალური ეროვნული კრების სხდომის დღის წესრიგის საბოლოო დამტკიცება. გარდა ამისა, კრების ყოველ სხდომაზე მთავრობა

წარმოდგენილი უნდა იყოს პრემიერ-მინისტრით, მისი მოადგილით ან სულ მცირე, მთავრობის ერთი წევრით მაინც.

ფედერალური ეროვნული კრების წინაშე პასუხისმგებლობის მთავრობის ერთადერთ და ჯერ ისევ ჩანასახში მყოფ ელემენტს წარმოადგენს 93-ე მუხლით განმტკიცებული დებულება იმის შესახებ, რომ “პრემიერ-მინისტრი, მისი მოადგილე ან შესაბამისი მინისტრი პასუხს სცემს ფედერალური ეროვნული კრების ნებისმიერი წევრის ყველა კითხვას”.

კატარის კონსტიტუცია არ შეიცავს მუხლს, სადაც პირდაპირ იქნება ნათქვამი, რომ ამირა არის საკანონმდებლო ხელისუფლების მეთაური. თუმცა სახელმწიფოს ცენტრალური ორგანოების ურთიერთქმედების საკონსტიტუციო მექანიზმი, რომელთა შორისაც არის საკონსულტაციო საბჭო, გაერთიანებულ არაბთა საამიროს ფედერალური ეროვნული კრების ანალოგიური, საშუალებას იძლევა დავასკვნათ, რომ ამირას გადაცემული აქვს საკანონმდებლო ხელისუფლების მეთაურის სტატუსი. კონსტიტუციის თანახმად ამირას როლი საკანონმდებლო ხელისუფლების სფეროში უმთავრესად მდგომარეობს საკონსულტაციო საბჭოს მიერ განხილული და შემდეგ მთავრობის მიერ შემუშავებული კანონპროექტების დამტკიცებასა და გამოქვეყნებაში. ამგვარად, პრაქტიკულად, საკანონმდებლო პროცესი დადის იქამდე, რომ ამირა, როგორც მთავრობის მეთაური უშუალოდ ხელმძღვანელობს კანონპროექტის შემუშავებას, შემდეგ კი, როგორც სახელმწიფოს მეთაური, იღებს კანონს. მსგავსი წესია შენარჩუნებული საერთაშორისო ხელშეკრულებების დადების შემთხვევაში. ამირა ახდენს მათ რატიფიცირებას დეკრეტის მეშვეობით და სპეციალური განცხადებით ინფორმაციას აწვდის ამის შესახებ საკონსულტაციო საბჭოს. იმ შემთხვევაში, თუ საკონსულტაციო საბჭოს სესიებს შორის ქვეყანაში შეიქმნება ისეთი საგანგებო მდგომარეობა, რომელიც მოითხოვს გადაუდებელი ზომების გატარებას, ამირა გამოსცემს კანონის ძალის მქონე დეკრეტებს საბჭოს აზრის მოსმენის ფორმალური პროცედურის დაცვის გარეშე. ამ ტიპის საგანგებო კანონმდებლობის ერთადერთი შეზღუდვა არის მოთხოვნა, რომ ის არ ეწინააღმდეგებოდეს “სახელმწიფოს პოლიტიკის ძირითად პრინციპებს”, რაც ჩვენი მოსაზრებით ამირას პირადი ინტერესების სერიოზულ

შემზღუდველად ვერ ჩაითვლება იმდენად, რამდენადაც იგი თავად განსაზღვრავს ამ “პრინციპებს”. 67-ე მუხლი ამირას შეუზღუდავ უფლებას ანიჭებს შეცვალოს კონსტიტუცია ნებისმიერი ფორმით: იქნება ეს მოქმედი მუხლების ცვლილება თუ ამოღება ან ახალი მუხლების შეტანა – ერთი პირობით, რომ ეს “ცვლილებები შეესაბამებოდეს სახელმწიფოს უმაღლეს ინტერესებს და ყურანის პრინციპებს”. ძირითადი კანონის მე-4 კარის IV ნაწილი ეხება საკონსულტაციო საბჭოს, რომელსაც გაერთიანებული არაბთა საამიროების ფედერალური ეროვნული საბჭოს მსგავსად საკმაოდ სპეციფიკური მდგომარეობა უკავია საამიროს უმაღლესი ორგანოების სიტემაში. მე - 40 მუხლი ზოგადი სახით აყალიბებს საბჭოს ამოცანას: “საკონსულტაციო საბჭო იქმნება იმისათვის, რათა გამოხატოს თავისი აზრი ამირასა და მინისტრთა საბჭოს წინაშე მათთვის დაკისრებული მოვალეობების შესრულებაში დახმარების გაწევის მიზნით”. მე-4 კარის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო აუცილებელია დავუბრუნდეთ 1970 წლის ძირითადი კანონის დებულებებს, სადაც 44-ე და 45-ე მუხლები ადგენდნენ საკონსტიტუციო საბჭოს ნაწილობრივ არჩევით ხასიათს. მასში შედიოდნენ: პირველი, 20 წევრი, არჩეული ამ კანონით დადგენილი წესით; მეორე, მინისტრები. მმართველს უფლება აქვს გადაწყვიტოს კიდევ არაუმეტეს სამი წევრის დანიშვნის საკითხი, თუ მისი აზრით, ეს საერთო ინტერესებით არის ნაკარნახევი 45-ე მუხლი განამტკიცებდა აღნიშნული 20 წევრის არჩევის წესს. კატარის მთელი ტერიტორია იყოფოდა 10 ოლქად. თითოეულ მათგანში აირჩეოდა 4 დეპუტატი და მმართველი მათგან არჩევდა ორ-ორ დეპუტატს საკონსულტაციო საბჭოში მოცემული ოლქის წარმომადგენლის სახით.

არაბული სამყაროს რამდენიმე სახელმწიფოში მაგ. ქუვეიტი, ბაჰრეინი, იორდანია და მაროკო მონარქი არ წარმოადგენს საკანონმდებლო ხელისუფლების ერთპიროვნულ მეთაურს. ამ ქვეყნების კონსტიტუციები საკანონმდებლო უფლებამოსილების მნიშვნელოვან ნაწილს გადასცემს არჩევით ორგანოს – პარლამენტს. ამიტომ სახელმწიფოს მეთაურის საკანონმდებლო უფლებების განხილვისას დამატებითი კვლევის ობიექტად უნდა იქცეს თავად პარლამენტის იურიდიული და სოციალური ბუნება. სხვაგვარად შეუძლებელია

განხორციელდეს მთავარი ობიექტის – საკანონმდებლო სფეროში მონარქის პრეროგატივების – შესწავლისადმი კომპლექსური მიდგომა. ამჟამად, ამ ქვეყნებიდან პარლამენტი რეალურად ფუნქციონირებს მხოლოდ მაროკოში. მაგრამ იმ წლებშიც, როცა ქუვეიტში, ბაჰრეინსა და იორდანიაშიც მოქმედებდნენ წარმომადგენლობითი დაწესებულებები, მათი როლს არსებითად აკნინებდა ის გარემოება, რომ პოლიტიკური რეჟიმი არ იყო ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული. კერძოდ, იორდანიაში პარლამენტის დაშლამდე რამდენიმე წელიწადი აკრძალული იყო პოლიტიკური პარტიები, ბაჰრეინსა და კუვეიტში კი არც არასოდეს ყოფილა დაშვებული.

ამავე დროს, არ შეიძლება წარმომადგენლობითი ინსტიტუტების ლიკვიდაცია დასრულებულად მივიჩნიოთ. იმ ფაქტმა, რომ ისინი მოქმედებდნენ დროის გარკვეულ მონაკვეთში, არ შეიძლება არაბეთის მონარქიული ქვეყნების კონსტიტუციური განვითარების მომდევნო ეტაპებისათვის უკვალოდ ჩაიაროს. ამიტომ მონარქების საკანონმდებლო უფლებამოსილებების ანალიზი სრული ვერ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ შედარებით პროგრესულ დებულებებს, რომლებიც ახლა უმოქმედოა, მაგრამ გამტკიცებულია ქუვეიტის, ბაჰრეინისა და იორდანიის კონსტიტუციებით.

განხილულ ქვეყნებში მონარქი სარგებლობს პრეროგატივით, რაც დაკავშირებულია პირადი ნორმაშემოქმედებითი საქმიანობის განხორციელებასთან. ქუვეიტისა და ბაჰრეინის ამირებს ერთნაირი უფლებები აქვთ ამ სფეროში. ასე, ქუვეიტის ამირა, არსებული კანონმდებლობის დებულებების დაცვით, ამტკიცებს კანონის მიღების წესებს. კონსტიტუციის 72-ე მუხლში ნათქვამია, რომ “კანონი შეიძლება ითვალისწინებდეს მისი გამოყენების წესების დეკრეტთან შედარებით ნაკლებად ფორმალურ მექანიზმს”. თუმცა ამირას დეკრეტით არ უნდა მოხდეს კანონში ცვლილებების ან დამატებების შეტანა, ასევე არ დაუშვას გამონაკლისები კანონის დებულებებიდან. გარდა ამისა, ამირა გამოსცემს დეკრეტებს, რომლებიც “აუცილებელია საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვის, ჯანდაცვის, ასევე საზოგადოებრივი სამსახურებისა და ადმინისტრაციის ორგანიზების სფეროში” (59,334) ბაჰრეინის ამირაც გამოსცემს

დეკრეტებს, რომლებიც დაკავშირებულია სახელმწიფო დაწესებულებების და ადმინისტრაციის მუშაობის ორგანიზებასთან.

ეროვნული კრების სესიებს შორის პერიოდში ან მისი დათხოვნის შემთხვევაში, თუ წარმოიქმნება სასწრაფო ზომების მიღების საჭიროება, ორივე ქვეყნის ამირას შეუძლია გამოსცეს დეკრეტები, რომლებსაც აქვს კანონის ძალა, თუ ისინი არ ეწინააღმდეგება კონსტიტუციას და ბიუჯეტის შესახებ მოქმედი კანონის დებულებებს. 15 დღის შემდეგ ეს დეკრეტები დასამტკიცებლად უნდა გადაეცეს ეროვნულ კრებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, დეკრეტი ავტომატურად დაკარგავს კანონის ძალას იგივე შედეგი დგება მაშინაც, თუ ეროვნული კრება უარს იტყვის დაამტკიცოს აღნიშნული დეკრეტი.

იორდანიაში ეროვნული კრების სესიებს შორის პერიოდში თუ შეიქმნება საგანგებო მდგომარეობა (სახალხო უბედურება, ომი ან საომარი მდგომარეობა, სასწრაფო ხარჯები, რაც ვერ ითმენს (20, 163-168) დროებით კანონებს მეფის თანხმობით გამოსცემს მინისტრთა საბჭო. ეს კანონები, რომლებიც არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს კონსტიტუციას, შემდგომში ექვემდებარება ეროვნული საბჭოს მიერ განხილვას; იმ შემთხვევაში, თუ ვერ მიიღებს ამ უკანასკნელის თანხმობას, მთავრობამ მეფის თანხმობით უნდა გამოაცხადოს მათი მოქმედების ვადის შეწყვეტის შესახებ, რის შემდეგაც დროებითი კანონები ძალას კარგავენ. ჩვეულებრივ პირობებში მეფე გასცემს განკარგულებას კანონის შესრულებისათვის აუცილებელი ინსტრუქციების შედგენის შესახებ იმ პირობით, რომ ისინი არ ეწინააღმდეგება კანონმდებლობას. საომარი მდგომარეობის შემთხვევაში მეფეს შეუძლია პირადად გამოსცეს ნებისმიერი დადგენილება “სამეფოს დაცვის მიზნით” მოქმედი კანონმდებლობისაგან დამოუკიდებლად ამგვარად, მონარქის ნორმაშემოქმედებითი უფლებამოსილებას იმ სახით, როგორც ეს გამტკიცებულია კონსტიტუციებში, ყველაზე რეალური და დიდი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ქუვეიტსა და ბაჰრეინზე. ეს გარემოება დიდწილად განპირობებულია ამ საამიროების კონსტიტუციებში ამირას დეკრეტის რეგულირების ობიექტების განსაზღვრისათვის გამოყენებულ ფორმულირებათა თავისებურებით. მაგალითად, ისეთი ფორმულირება, როგორიცაა

“საზოგადოებრივი წესრიგი”, საშუალებას იძლევა ნებისმიერად აიხსნას და გაფართოვდეს იმ საკითხთა წრე, რომელთა გამოც მონარქს შეუძლია დეკრეტის გამოცემა. იორდანიაში მეფის ნორმაშემოქმედება ფორმალურად გადაჯაჭვულია აქტების მინისტრთა საბჭოზე გატანის აუცილებლობასთან. ყველაზე ნაკლები საკანონმდებლო უფლებამოსილებით არის აღჭურვილი მაროკოს მეფე.

ქუვეიტიში, ბაჰრეინში, იორდანიაში და მაროკოში ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი ნიშნავს, რომ ყველა საკანონმდებლო ფუნქცია ხორციელდება პარლამენტის მეშვეობით ან პარლამენტთან კავშირში, ასევე ნაწილობრივ მთავრობასთან თანამშრომლობით. თუმცა საკანონმდებლო პროცედურის ცალკეულ სტადიებზე ეს სხვადასხვაგვარად ვლინდება.

ქუვეიტიში საკანონმდებლო ინიციატივის უფლება აქვთ ამირასა და დეპუტატებს (59, 523-536) თუმცა ამირას მიერ ინიცირებულ კანონპროექტებს უპირატესობა აქვს პარლამენტის კანონპროექტებთან შედარებით, რადგან ეს უკანასკნელი კრების მიერ მათი უარყოფის შემთხვევაში, არ ექვემდებარება იმავე სესიაზე ხელახალ განხილვას ამირას კანონპროექტებთან მიმართებით კი ამგვარი შეზღუდვა გათვალისწინებული არ არის. მონარქის ინიციატივის უპირატესობა კიდევ იმაში გამოიხატება, რომ მას უფლება აქვს თავისი სახელით შეიტანოს წინადადება კონსტიტუციის ცვლილების თაობაზე იმ დროს, როცა, ეროვნული კრების წევრებს ცალ-ცალკე ასეთი უფლება არ აქვთ; კანონპროექტი, რომელიც ითვალისწინებს კონსტიტუციაში ცვლილებების შეტანას, შეიძლება ინიცირებული იქნეს დეპუტატთა არანაკლებ 2/3-ის მიერ (59, 517-537) საკანონმდებლო ინიციატივის განსაკუთრებულ, ირიბ ფორმას წარმოადგენს სამეფო სიტყვა, რომლითაც ამირა ხსნის ეროვნული კრების ყოველწლიურ სესიას. ამ სიტყვაში (მონარქს უფლება აქვს სამეფო სიტყვით გამოსვლის უფლება გადასცეს პრემიერ-მინისტრს) სახელმწიფოს მეთაური აანალიზებს ქვეყანაში შექმნილ მდგომარეობას და წლის განმავლობაში მომხდარ ძირითად მოვლენებს, ასევე მიმდინარე წლისათვის დასახულ გეგმებსა და რეფორმებს. ეროვნული კრება ვალდებულია ამირას წერილობით გასცეს პასუხი, სადაც დაფიქსირებული იქნება დეპუტატების შეხედულებები ამირას სამეფო სიტყვის შესახებ საკანონმდებლო ინიციატივის

უფლების განხორციელების პრინციპები ბაჰრეინზე სრულად ემთხვევა კუვეიტის მოდელს.

მაროკოში საკანონმდებლო ინიციატივის უფლება აქვთ პრემიერ-მინისტრსა და წარმომადგენლობითი პალატის წევრებს (59, 343) თუმცა კონსტიტუციის გადასინჯვის ინიციატივით გამოსვლის უფლება აქვს მეფესაც, გარდა ამისა მას უფლება აქვს მიმართოს წარმომადგენელთა პალატას გზავნილებით, რომელთა შინაარსიც არ შეიძლება გახდეს განხილვის საგანი იორდანიის მეფეს კონსტიტუციის მიხედვით არ აქვს საკანონმდებლო ინიციატივის უფლება. მისი განხორციელება შეუძლიათ ეროვნული კრების წევრებსა და მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეს. მეფეს უფლება აქვს მხოლოდ სამეფო სიტყვით გახსნას ეროვნული კრების მორიგი სესია. კანონპროექტის დამტკიცებისა და პრომულგაციის უფლება, რაც არაბული აღმოსავლეთის საპარლამენტო მონარქიების სახელმწიფოს მეთაურების პრეროგატივაა, მჭიდრო კავშირშია მონარქის ვეტოს უფლებასთან.

ქუვეიტში ეს რეგულირდება კონსტიტუციის 66-ე მუხლით, რომლის თანახმადაც ამირა ეროვნულ კრებას უბრუნებს კანონპროექტს ხელახალი განხილვისათვის სპეციალური დეკრეტით, რომლითაც ასაბუთებს თავის უარს კანონპროექტის დამტკიცებაზე. თუ ეროვნული კრება კანონპროექტს მეორედაც ხმათა 2/3-ის უმრავლესობით მიიღებს, ამირა მოვალეა კანონპროექტის მისთვის ხელმეორედ გადაცემიდან 30 დღეში მოახდინოს მისი პრომულგირება. თუ ასეთი უმრავლესობა არ არის, კანონპროექტი მოცემულ სესიაზე აღარ განიხილება; თუმცა მომდევნო სესიაზე ის შესაძლოა მიღებული იქნეს ხმათა უბრალო უმრავლესობით და ამირა ვალდებულია მოახდინოს მისი პრომულგირება 30 დღის განმავლობაში. შემაფერხებელი ვეტოს ანალოგიური ფორმა გათვალისწინებულია ბაჰრეინის კონსტიტუციაში.

მაროკოში მეფეს ვეტოს უფლების გარდა, აქვს უფლება გაიტანოს კანონპროექტი რეფერენდუმზე იმ შემთხვევაში, თუ კანონპროექტი ხელმეორე განხილვაზე არ იქნა მიღებული ან უარყოფილი იქნა წარმომადგენელთა პალატის ხმათა 2/3-ის მიერ. ეს უკანასკნელი დებულება მნიშვნელოვან განსხვავებას წარმოადგენს

ამჟამად მოქმედ კონსტიტუციასა და 1970 წლის კონსტიტუციას შორის, რომელიც კანონპროექტის რეფერენდუმზე გატანას არ აკავშირებდა პარლამენტში მის წინასწარ განხილვასთან.

შემაფერხებელი ვეტოს უფლება აქვს იორდანიის მეფესაც. კანონპროექტს, რომელიც გამოიწვევს მის წინააღმდეგობას, მონარქი უბრუნებს ეროვნულ კრებას მოტივირებული უარის წარდგენიდან არაუგვიანეს 7 თვის შემდეგ. მეფის ვეტოს დასაძლევად აუცილებელია კანონპროექტის ხელმეორედ მიღება თითოეულ პალატაში წევრების 2/3-ის ხმათა უმრავლესობით. თუ კანონპროექტი მიღებული არ იქნა კვალიფიცირებული უმრავლესობით, დაუშვებელია მისი განხილვა იმავე სესიაზე (20, 166-168) ამგვარად, კონსტიტუციურ დებულებებიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ თვით შემაფერხებელი ვეტოს პრინციპის შემოტანის ფაქტმა ასახა მონარქის უფლებების შეზღუდვა საკანონმდებლო ხელისუფლების სფეროში იმ ქვეყნებისაგან განსხვავებით, სადაც მონარქი პირადად ახორციელებს ამ ხელიწყოფლებას. თუმცა პრაქტიკაში სხვაგვარი ვითარებაა შექმნილი, რადგან საკონსტიტუციო აქტების შესაბამისი მუხლები მუდმივი დარღვევის ობიექტად იქცა მონარქების და მმართველების მხრიდან, ხოლო ამჟამად მაროკოს გარდა ყველა ზემოგანხილულ ქვეყანაში საერთოდ შეწყდა ამ მუხლების მოქმედება.

ამავე დროს არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ კონსტიტუციური დებულებებიც თავისთავად მოწოდებულია უზრუნველყოს მონარქისათვის საკანონმდებლო ხელისუფლების სფეროში მნიშვნელოვანი გავლენის შენარჩუნება. გაცილებით სრულად ეს მოვლენა აისახა მონარქის ისეთი უფლებების კონსტიტუციურ გამტკიცებაში, რომლებიც საშუალებას აძლევს მას უშუალოდ მოახდინოს გავლენა წარმომადგენლობით ინსტიტუტის საქმიანობაზე.

ამ კუთხით მიზანშეწონილი იქნება ზოგადი სახით გავაშუქოთ იორდანიის, მაროკოს, კუვეიტისა და ბაჰრეინის პარლამენტების წარმოშობის, შემადგენლობისა და კომპეტენციების ძირითადი თავისებურებები. იორდანიაში პირველი პარლამენტის ტიპის ორგანო – საკანონმდებლო საბჭო – შეიქმნა 1928 წლის კონსტიტუციის შესაბამისად. მის შემადგენლობაში შედიოდა მხოლოდ ათი არჩევითი დეპუტატი, საბჭოს ორი წევრი ინიშნებოდა ქვეყნის მეთაურის მიერ;

კაბინეტის წევრები საკანონმდებლო საბჭოს შემადგენლობაში შედიოდნენ თანამდებობრივად. გარდა ამისა, მეფე ფლობდა აბსოლუტური ვეტოს უფლებას. მინისტრებს პასუხისმგებლობა ეკისრებოდათ მხოლოდ მონარქის წინაშე. შესაბამისად, საკანონმდებლო საბჭო ცოტა რამით თუ ჰგავდა პარლამენტს და უფრო მის “წინამორბედად” შეიძლება მივიჩნიოთ. უნდა დავუმატოთ, რომ კონსტიტუციის თავდაპირველ ტექსტში არ იყო მუხლები დეპუტატის იმუნიტეტის შესახებ. ისინი განსაკუთრებული დეკრეტით დაემატა 1929 წელს საკანონმდებლო საბჭოს წევრების მოთხოვნით. იორდანიაში პარლამენტის განვითარების გზაზე შემდგომ ეტაპად იქცა 1946 წლის კონსტიტუცია. მთავრობა ძველებურად არ იყო პასუხისმგებელი პარლამენტის წინაშე, მეფის აბსოლუტური ვეტოც ასევე შენარჩუნებული იქნა. ამავე დროს საკანონმდებლო ორგანოს უფლებები და კომპეტენცია ისევე, როგორც მისი შემადგენლობის ფორმირებისას არჩევნების მეთოდის გამოყენება, მნიშვნელოვნად გაფართოვდა.

მთავრობის პასუხისმგებლობის პრინციპი პარლამენტის წინაშე და მეფის შემადგენელი ვეტოს უფლება გამტკიცებულია ამჟამად მოქმედი 1952 წლის კონსტიტუციით, რომლის შესაბამისადაც იორდანიის პარლამენტი – ეროვნული კრება – შედგება ორი პალატის – დეპუტატთა არჩევითი პალატისა და მეფის მიერ დანიშნული სენატისაგან. მეფის მიერ დანიშნულ სენატორთა შორის შესაძლოა იყვნენ მაღალი რანგის მოქმედი ან ყოფილი სახელმწიფო მოხელეები (სამხედრო ან სამოქალაქო), დამსახურებული პარლამენტარები, ასევე “სხვადასხვა პირები, რომლებიც სარგებლობენ ხალხის ნდობითა და მხარდაჭერით თავიანთი საქმანობისა და ერისა და სამშობლოს წინაშე დამსახურებების გამო”

სენატი, რომლის შემადგენლობაც არ არის დამოკიდებული საარჩევნო კორპუსზე, პარტიების გავლენისა და ძალთა თანაფარდობაზე, არ შეიძლება განიხილებოდეს როგორც წარმომადგენლობითი ორგანო ან მისი ნაწილი. ასეთი ორგანო არის დეპუტატთა პალატა. იორდანიის პარლამენტის შემადგენლობასთან დაკავშირებით აუცილებელია აღინიშნოს მისი პარტიული სისტემის ზოგიერთი თავისებურება, რომელიც ყველაზე მეტად განვითარებული იყო 50-იან წლებში.

1956 წლის ოქტომბრის საპარლამენტო არჩევნებში მონაწილეობდა რამდენიმე პარტია, ხოლო 1970 წლის “შავი სექტემბრის” შემდეგ იორდანიაში აიკრძალა ყველა პოლიტიკური პარტია, თუმცა ზოგიერთი მათგანი საქმიანობას აგრძელებდა იატაკქვეშეთში. ერთადერთი ლეგალური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ორგანიზაცია ჰუსეინის მიერ იყო შექმნილი 1972 წელს „არაბეთის ეროვნული კავშირი”

ამგვარად, ნორმალური ფუნქციონირების უკანსკნელ წლებში იორდანიის პარლამენტს წაართვეს პარტიული წარმომადგენლობითობა – აღმასრულებელი ორგანოების საქმიანობაზე პოლიტიკური ზეგავლენის მოხდენის ძირითადი საშუალება. ამგვარ სიტუაციაში დიდი მნიშვნელობა შეიძინა მონარქის უფლებების კონსტიტუციაში დაფიქსირებამ, რაც საშუალებას აძლევდა მას გავლენა მოეხდინა ეროვნული კრების მუშაობაზე. კერძოდ კი, მეფე უფლებამოსილია განუსაზღვრელი დროით გაახანგრძლოვოს მორიგი სესიები, გადადოს კრების სხდომის დაწყება, მოიწვიოს საგანგებო სესიები და სხვ.

მაროკოში პარლამენტი დაარსდა ქვეყნის ისტორიაში პირველი კონსტიტუციის შესაბამისად, რომელიც მიღებული იქნა რეფერენდუმზე 1962 წელს. თუმცა ეროვნული დამოუკიდებლობის მოპოვებამდე, ქვეყანაში მოქმედებდა ე.წ. სამთავრობო საბჭო – წარმომადგენლობითი ორგანო სათათბირო და სარეკომენდაციო ფუნქციებით. მასში წარმოდგენილი პარტიული ფრაქციები ხშირად გამოდიოდნენ მწვავე კრიტიკით მაროკოში ფრანგული ხელისუფლების მოქმედების წინააღმდეგ.

პარლამენტი, რომელიც შეიქმნა დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, შედგებოდა ორი პალატისაგან, თანაც ქვედა პალატის ფორმირება ხდებოდა პირდაპირი არჩევნების გზით. ქვეყნის ისტორიაში პირველმა არჩევნებმა, მმართველი წრეების მოლოდინის მიუხედავად, ფეოდალურ-მონარქიულ წრეებს მყარი უმრავლესობა ვერ მოუტანა. საპარლამენტო ოპოზიციის მოქმედებებმა გამოიწვია დემოკრატიული მოძრაობის ზრდა მაროკოში, რამაც აიძულა მეფე მიეღო უკიდურესი ზომები, კერძოდ, შეეცვალა კონსტიტუცია. ახალი კონსტიტუცია, ხასიათდებოდა ორპალატიანიდან ერთპალატიან საპარლამენტო

სტრუქტურაზე გადასვლით – მოვლენით, რაც პროგრესული იყო უნიტარული მაროკოსათვის, მაგრამ ამავედროულად საპარლამენტო უფლებამოსილებების საკონსტიტუციო დასუსტებით და სამეფო ხელისუფლების მკვეთრი ზრდით. მაროკოში დაწყებულმა პოლიტიკურმა კრიზისმა განაპირობა 1972 წლის ახალ, დღემდე მოქმედ კონსტიტუციაში წარმომადგენელთა პალატის ფორმირებისა და საქმიანობის წესის მარეგულირებელი მთელი რიგი უფრო დემოკრატიული დებულებების შეტანა. ეს ორგანო, რომლის წევრების 2/3 არჩეულია საყოველთაო პირდაპირი არჩევნებით და 1/3 – ამომრჩეველთა კოლეგიების მიერ პრაქტიკულად დამოუკიდებელია მონარქისაგან საკანონმდებლო პროცედურის განხორციელების სფეროში. ამას ხელს უწყობს მაროკოში მოქმედი საკმაოდ განვითარებული და დემოკრატიული მრავალპარტიული სისტემა. საერთოდ, უკანასკნელი ათწლეულების მანძილზე პარტიების აქტიური პოლიტიკური საქმიანობა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ქვეყნის კონსტიტუციურ განვითარებაში. ასე, მმართველი წრეების მცდელობის მარცხი, გაეტარებინათ ცხოვრებაში 1970 წლის კონსტიტუციით გათვალისწინებული ანტისაპარლამენტო ზომები, დიდწილად იმან განაპირობა, რომ ყველაზე დიდმა პარტიებმა – „ისტიკლალმა“ და „სახალხო ძალების ეროვნულმა კავშირმა“ – ბოიკოტი გამოუცხადეს არჩევნებს. მაროკოს მმართველობაში პარლამენტარიზმის ელემენტების გამტკიცების გარე პროცესიც, ასევე მჭიდრო კავშირში იყო პოლიტიკური პარტიების ბრძოლის აქტივიზაციასთან. სამეფოს დღევანდელი მთავრობა ფორმირებულია უკანასკნელი საპარლამენტო არჩევნების შედეგად, რომელშიც მრავალრიცხოვანი დამოუკიდებელი ჯგუფების გარდა მონაწილეობას იღებდა მაროკოს ათივე პარტია.

1962 წლის ქუვეიტის კონსტიტუციით შეიქმნა არჩევითი პარლამენტი – ეროვნული კრება. კონსტიტუცია ამირას ანიჭებს რიგ პრეროგატივებს, რაც საშუალებას აძლევს მას, გავლენა მოახდინოს პარლამენტის მუშაობის ორგანიზებაზე. მაგ. ამირა იწვევს ეროვნული კრების მორიგ და რიგგარეშე სესიებს, თავისი დეკრეტით აცხადებს შესვენებებს მის მუშაობაში. 90-ე მუხლში ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ თუ “სესიის მუშაობის დრო და ადგილი

განსხვავდება მითითებულისაგან, სესიის საქმიანობა და ამ სესიაზე მიღებული ყველა გადაწყვეტილება ითვლება ბათილად” (59, 522) მეორე მხრივ, უნდა აღინიშნოს, რომ ქუვეიტის ეროვნულ კრებას, თავის მხრივ, მინიჭებული აქვს უფლებები მმართველი დინასტიის მიმართ და ამით გამოიხატება მისი განსაკუთრებული გამორჩეულობა, რაც მას განასხვავებს არაბეთის სხვა მონარქიების პარლამენტებისაგან. ასე, ეროვნულ კრებას შეუძლია მთავრობის წარდგინებით საბოლოოდ გადაწყვიტოს ამირას ან მისი მემკვიდრის ხელისუფლებიდან ჩამოცილების საკითხი მათი ქმედუნარიანობის ან კონსტიტუციური კანონმდებლობით დადგენილი აუცილებელი კვალიფიკაციების დაკარგვის დადგენის შემთხვევაში. თუ ეს ეხება ამირას გადაყენებას, ძალაუფლება გადაეცემა ტახტის მემკვიდრეს, ხოლო თუ ტახტის მემკვიდრის გადაყენებას – დადგენილი პროცედურით ინიშნება ახალი მემკვიდრე.

ბაჰრეინში პირველი არჩევითი ორგანოები იყო ნაწილობრივ არჩევითი საბჭოები განათლებისა და ჯანდაცვის საკითხებზე. მმართველი იძულებული იყო მათი შექმნის სანქცირება მოეხდინა 1954 წელს რადიკალური რეფორმების მოთხოვნით გამართულ მშრომელთა საყოველთაო გაფიცვის ზეწოლის შედეგად. 1956 წელს ამირამ გამოაცხადა საკონსულტაციო საბჭოს შექმნის შესახებ. ამ ორგანოს შემადგენლობაში შევიდა მონარქის მიერ დანიშნული 10 წევრი; ყველა მათგანი მმართველ ოჯახს მიეკუთვნებოდა და სრულად ემორჩილებოდა მონარქის ინტერესებს. თუმცა ამგვარმა ღონისძიებებმა ვერ შეაჩერა დემოკრატიული გარდაქმნები, რამაც აიძულა მმართველი 1956 წელს გამოეცხადებინა საგანგებო მდგომარეობა და მხოლოდ ამ ღონისძიების გატარებამ შეუწყო ხელი ალ ხალიფის დინასტიის აბსოლუტური ძალაუფლების 1973 წლამდე ხელშეუხებლად შენარჩუნებას. საკანონმდებლო ორგანო იმ პერიოდში იყო სახელმწიფო საბჭო. 1970 წლის 19 იანვრის დეკრეტით მას ეძლეოდა საკანონმდებლო ინიციატივის უფლება: საბჭო მმართველს წარუდგენდა კანონების, დირექტივების, წესების პროექტებს, შეიმუშავებდა სახელმწიფოს საერთო ბიუჯეტს, ამზადებდა ეკონომიკური განვითარების გეგმებს. 1971 წლის 22 ივლისს დამოუკიდებლობის მიღებამდე მცირე ხნით ადრე ბაჰრეინის მმართველმა მსგავსი სოციალურ-

პოლიტიკური პირობების გავლენით, გამოსცა დეკრეტი დამფუძნებელი კრების დაარსების შესახებ. დეკრეტის თანახმად, კრება უნდა შემდგარიყო 2 არჩევითი და 10 დანიშნული დეპუტატისა და მინისტრთა საბჭოს ყველა წევრისაგან. არჩევნებზე, რომელიც 1972 წელს ჩატარდა, დაშვებული იყო ყველა 20 წლის ასაკს მიღწეული ბაჰრეინელი. აქტიური საარჩევნო უფლება ვერ მიიღეს ქალებმა, იმ პირობა, რომლებიც ბაჰრეინის ქვეშევრდომები იყვნენ 10 წელიწადზე ნაკლები ხნის განმავლობაში, ასევე არმიისა და პოლიციის თანამშრომლებმა. არჩევნებიდან 6 თვის შემდეგ დამფუძნებელმა კრებამ მოამზადა კონსტიტუციის პროექტი, რომელიც გამოქვეყნდა 1972 წლის 2 ივლისს. ამ კონსტიტუციით გათვალისწინებული ეროვნული კრება ფორმირების წესისა და ურთიერთობის ხასიათის თვალსაზრისით ბევრი რამით ჰგავდა კუვეიტის ეროვნულ კრებას. ძირითადი განსხვავება ის არის რომ, ბაჰრეინის ეროვნული კრების დეპუტატის მანდატი მიიღო ყველა მინისტრმა. გარდა ამისა, პირველი ოთხი წლის განმავლობაში მათ მიეცათ პარლამენტიში კენჭისყრაში მონაწილეობის უფლება. აუცილებლობის შემთხვევაში შესაძლებელი იყო მათთვის ამ უფლებამოსილების გაგრძელება.

ქუვეიტის კონსტიტუციაში გათვალისწინებულია ეროვნული კრების დათხოვნის ორი ფორმა. პირველი, ამირას შეუძლია პარლამენტის დათხოვნა მოტივირებული დეკრეტის მეშვეობით. (59, 525) ამავე დროს დაფიქსირებულია რომ ეროვნული კრება არ შეიძლება დათხოვნილი იქნეს ზედიზედ ორჯერ ერთი და იმავე მიზეზით და ახალი საპარლამენტო არჩევნები უნდა შედგეს დათხოვნიდან არაუგვიანეს 2 თვისა; საპირისპირო შემთხვევაში ეროვნული კრება მითითებული ვადის გასვლის შემდეგ შეიკრიბება ძველი შემადგენლობით. მეორე, ამირას შეუძლია დაითხოვოს ეროვნული კრება, თუ ეს უკანასკნელი მივა დასკვნამდე, რომ შეუძლებელია პრემიერ-მინისტრთან თანამშრომლობა. თუმცა ამ შემთხვევაში ამირას უფლება აქვს მიიღოს სხვაგვარი გადაწყვეტილება – მთავრობის კოლექტიური გადაწყვეტის შესახებ ეროვნული კრების დათხოვნის ანალოგიური ფორმები დადგენილია ბაჰრეინის კონსტიტუციითაც.

მაროკოს მეფეს საკონსტიტუციო პალატის თავმჯდომარესთან სავალდებულო კონსულტაციისა და ერისათვის გზავნილით მიმართვის შემდეგ შეუძლია სპეციალური დეკრეტით დაითხოვოს წარმომადგენლობითი პალატა. ახალ არჩევნებამდე, რომელიც უნდა ჩატარდეს დათხოვნიდან არაუგვიანეს 3 თვის ვადაში, პარლამენტის ფუნქციებს ახორციელებს თავად მეფე დეპუტატთა პალატის დათხოვნის უფლება აქვს იორდანიის მეფესაც (20, 166-168) იორდანიის მონარქია ხშირად იყენებდა ამ უფლებას იგივე შეიძლება ითქვას ქუვეითზეც, სადაც დეპუტატთა პალატის დათხოვნამ პერმანენტული ხასიათი მიიღო. არაბული საკონსტიტუციო მონარქიებისათვის დამახასიათებელია წარმომადგენლობითი ორგანოების შესახებ კონსტიტუციური დებულებების პრაქტიკაში დარღვევა და დამახინჯება მონარქების გავლენის გასაძლიერებლად საკანონმდებლო ხელისუფლების სფეროში.

მონარქიული მმართველობის ისლამურ სახელმწიფოებში პოლიტიკური პარტიები აკრძალულია ეს აიხსნება იმით, რომ პოლიტიკური პარტიების არსებობა არღვევს მუსლიმური თემის ერთობას. პოლიტიკური პარტიების მოქმედება აგრეთვე აკრძალულია ბაჰრეინის სამეფოში, თუმცა ქვეყნის პოლიტიკურ არენაზე მოქმედებს რამდანიმე პოლიტიკური კავშირი და გაერთიანება, რომლებსაც ჰყავთ თავიანთი დეპუტატები ეროვნულ კრებაში ესენი ძირითდად არიან რელიგიურ-პოლიტიკური გაერთიანებები და რელიგიური ორგანიზაციები: 1. „ბაჰრაინის სახალხო ფრონტი“; 2. „ბაჰრანის ეროვნული განთავისუფლების ფრონტი“, რომელიც მოქმედებს არალეგარულად; 3. „ისლამური მოქმედების ფრონტი“ წარმოადგენს რადიკალურად ისლამისტურ პოლიტიკური პარტიას. ის არის მემკვიდრე სამხედრო ორგანიზაციის – „ისლამური ფრონტი ბაჰრაინის განთავისუფლებისათვის“. იორდანიაში პოლიტიკური პარტიების და ორგანიზაციების მოქმედება დაშვებულია მხოლოდ 1992 წლიდან. არაბთა გაერთიანებულ საემიროებში და კატარში არ არსებობს პოლიტიკური პარტიები. მაროკოს 1992 წლის კონსტიტუციაში შევიდა ცვლილება, რომელიც უშვებდა რელიგიურ საფუძველზე პარტიის დაარსებას. გაფორმდა ახალი ისლამისტური პარტია – „სამართლიანობისა და განვითარების პოლიტიკური პარტია“,

რომელსაც სათავეში ჩაუდგა საქველმოქმედო საზოგადოების თავმჯდომარე. თუმცა ლეგალური საქმიანობის ნებართვა არ მიუღია. ამჟამად მაროკოში არის 15 პარტია. ომანში პოლიტიკური პარტიების გარდა აკრძალულია აგრეთვე პროფკავშირებიც. საუდის არაბეთის სამეფოში 2007 წლის დეკემბრის ბოლოს, საკონსულტაციო საბჭომ, ხანგრძლივი მოლაპარაკებების შემდეგ, პირველად სამეფოს ისტორიაში, მიიღო კანონი საზოგადოებრივ ორგანიზაციაზე და ინსტიტუტებზე. ამის პარალელურად ჩამოყალიბდა „იურიდიული ორგანო“, რომელმაც მიიღო სახელწოდება „საზოგადოებრივი ორგანიზაციებისა და ინსტიტუტების ეროვნული კომიტეტი“. მას აქვს საკუთარი ბიუჯეტი (ფინანსდება სახელმწიფო ბიუჯეტიდან) და ემორჩილება მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეს. მისი ფილიალები არის ყველა ადმინისტრაციულ პროვინციაში. მას ხელმძღვანელობს მინისტრთა საბჭოს ერთ-ერთი წევრი, რომელიც ინიშნება პრეზიდენტის ბრძანებით. ხოლო კომიტეტის წევრები არიან უმაღლესი სახელმწიფო მოხელეები და საზოგადოების წარმომადგენლები (სხვადასხვა პროფესიული, სამეცნიერო და ა.შ. ორგანიზაციების წარმომადგენლები) მათი უფლებამოსილების ვადა 4 წელია. ქუვეითში პოლიტიკური პარტიები პრაქტიკულად არაღიარებულია, თუმცა არსებობს რამდენიმე სხვადასხვა მიმართულების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ორგანიზაცია აღსანიშნავია, რომ ქუვეითის პოლიტიკური სისტემა არ ეყრდნობა პარტიულ სტრუქტურას. 2008 წლის ნოემბერში ქუვეითის პარლამენტში შევიდა კანონპროექტი პარტიებზე, რომლის მიზანია პარტიული საქმიანობის საკანონმდებლო ბაზის განმტკიცება. თუმცა პარტიები არ მიიღებენ მონაწილეობას მთავრობის ფორმირებაში, რადგანაც ეს იქნება კონსტიტუციის დარღვევა (კონსტიტუციით მხოლოდ ამირას აქვს უფლება დანიშნოს პრემიერ-მინისტრი და წარადგინოს მინისტრთა კაბინეტის წევრები) კანონპროექტში ხაზგასმითაა მითითებული, რომ იკრძალება პარტიების შექმნა სამხედრო სტრუქტურებში, საკანონმდებლო ორგანოებში და სპეცსამსახურებში.

3.2 რესპუბლიკური მმართველობის ისლამური სახელმწიფოების თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის თავისებურებანი

XX საუკუნის 40-60-იან წლებში ისლამური ქვეყნების უმრავლესობამ მიიღო სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა, რის შედეგადაც შეიქმნა ისლამური სახელმწიფოებრიობის სრულიად ახალი მოდელი. ისლამური ქვეყნების უმრავლესობა, სადაც რესპუბლიკური მმართველობაა, ხასიათდება ძლიერი საპრეზიდენტო ინსტიტუტით. რესპუბლიკა არის სახელმწიფო მმართველობის ფორმა, რომლის დროსაც უმაღლეს ხელისუფლებას ახორციელებენ განსაზღვრული დროით არჩეული ორგანოები, რესპუბლიკური ტიპის სახელმწიფოებში აირჩევა პარლამენტი, ფორმირდება მთავრობა, განისაზღვრება პრეზიდენტის უფლებამოსილებანი. იურიდიულ ლიტერატურაში ერთმანეთისგან განასხვავებენ საპარლამენტო და საპრეზიდენტო რესპუბლიკას, საპარლამენტო რესპუბლიკა ხასიათდება პარლამენტის, როგორც უზენაესი საკანონმდებლო ორგანოს პრიორიტეტული მდგომარეობით, რომლის წინაშეც პასუხისმგებელია ქვეყნის მთავრობა, რაც შეეხება საპრეზიდენტო რესპუბლიკას იგი ხასიათდება პრეზიდენტის ან სახელმწიფო მეთაურის მნიშვნელოვანი როლით სახელმწიფოს მმართვეაში, ის თავის ხელში აერთიანებს სახელწიფოს მეთაურისა და მთავრობის თავმჯდომარის ფუნქციებს, საპრეზიდენტო რესპუბლიკებში ფუნქციონირებს ძლიერი აღმასრულებელი ხელისუფლება.

რესპუბლიკური მმართველობის ისლამურ სახელმწიფოებში ისლამი წარმოადგენს სახელმწიფო მმართველობისა და პოლიტიკური სისტემის უმნიშვნელოვანეს საფუძველს. აღნიშნული ფორმა ძირითადად ეხება პრეზიდენტის ინსტიტუტს, აღმასრულებელი ხელისუფლების მეთაურისა და სხვა თანამდებობის პირთა დანიშვნის პროცედურებს, რადგან სახელმწიფო მეთაურის, ანუ პრეზიდენტის პოსტის დასაკავებლად აუცილებელია, რომ პრეზიდენტობის კანდიდატი იყოს ისლამის რელიგიის აღმსარებელი და მან ფიცი დადოს „ალაჰის სახელით.“

მუსლიმური რწმენისადმი კუთვნილება სახელმწიფოს პირველი პირისთვის აუცილებელია იმდენად, რამდენადაც ის იღებს საბოლოო გადაწყვეტილებას ქვეყანაში და ეს გადაწყვეტილებები უნდა შეესაბამებოდეს ისლამურ დოგმებს. მუსლიმი იურისტების აზრით, ამ მოთხოვნას ვერ შეასრულებს სხვა სარწმუნოების მიმდევარი, რომელსაც შესაბამისი მუსლიმანური რწმენა არ გააჩნია, ამ კუთხით გამონაკლისს წარმოადგენს ლიბანის კონსტიტუცია, სადაც ქვეყნის პოლიტიკური სისტემის საფუძველი, არის კონფესიური სისტემა. ირანის ისლამური რესპუბლიკის მოქმედი კონსტიტუციის 115 - ე მუხლის შესაბამისად: „რესპუბლიკის პრეზიდენტს ირჩევენ რელიგიური და პოლიტიკური მოღვაწეების წრიდან. იგი შემდეგ პირობებს უნდა აკმაყოფილებდეს: უნდა იყოს წარმოშობით ირანელი, ირანის ქვეშევრდომი, ჰქონდეს ხელმძღვანელ თანამდებობაზე მუშაობის გამოცდილება, უმწიკვლო წარსულით, იყოს მორწმუნე, გამოირჩეოდეს ირანის ისლამური რესპუბლიკის საფუძვლებისა და ქვეყნის ოფიციალური რელიგიისადმი ერთგულებით“ (227,44-45) პრეზიდენტის გარდა, სხვა უმაღლესი სახელმწიფო პოსტების დასაკავებლად აუცილებელი არაა რელიგიური ცენზი, თუმცა ზოგიერთ ისლამური სახელმწიფოს მთავრობის წევრებისთვის, აუცილებელია პრეზიდენტის ანალოგური ფიცის დადება თანამდებობის დასაკავებლად, აღნიშნულ ფიცს თანამდებობის პირები და საკანონმდებლო ორგანოს დეპუტატები დებენ უკვე სახელმწიფოს მეთაურის წინაშე.

რესპუბლიკური მმართველობის ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკური სისტემები თითქმის ყველა ისლამურ ქვეყნებში ერთნაირად ვითარდებიან ანტიიმპერიალისტური, ანტიმონარქიული და სახალხო რევოლუციური გადატრიალების ან სხვადასხვა სამხედრო ამბოხების შემდეგ. ისლამურ სახელმწიფოების პოლიტიკური სისტემა შედგება სასამართლო, აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლებისაგან, მართალია ასეთი დაყოფის შესახებ ცალსახად მითითებული კონსტიტუციებში არ არის, ზოგიერთ კონსტიტუციაში სასამართლო ხელისუფლება მოხსენიებულია აღმასრულებელი ხელისუფლების თავში, (მაგ. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია.)

ალჟირის საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის ორპალატიან პარლამენტს ქვედა და ზედა პალატას, აღმასრულებელი ხელისუფლება მთლიანად ექვემდებარება პრეზიდენტს. ალჟირის კონსტიტუციით გათვალისწინებულია პრემიერ-მინისტრის ინსტიტუტიც, თუმცა ალჟირის პრემიერ-მინისტრი არ არის მთავრობის თავმჯდომარე ამ ფუნქციას სახელმწიფოს პრეზიდენტი ითავსებს, ასეთივე მდგომარეობაა თუნისისა და იემენის რესპუბლიკაში, სადაც სახელმწიფოს მეთაურია პრეზიდენტი, რომელიც იმავდროულად მთავრობის თავმჯდომარეცაა. ვიცე-პრეზიდენტი, პრემიერ-მინისტრი და პრემიერ-მინისტრობის მოვალეობის შემსრულებელი ინიშნება უშუალოდ პრეზიდენტის მიერ, ხოლო მინისტრთა საბჭოს წევრები პრემიერ-მინისტრის რჩევით, ასევე პრეზიდენტის მიერ ინიშნებიან. პრეზიდენტთან ფუნქციონირებს საკონსულტაციო ორგანო – უმაღლესი ისლამური საბჭო, საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის ორპალატიან პარლამენტს, რომელიც შედგება 389 წევრისგან ქვედა პალატა – ეროვნული სახალხო ასამბლეა, რომელიც აირჩევა მოსახლეობის მიერ პირდაპირი არჩევნების გზით 5 წლის ვადით და ზედა პალატა – ერთა საბჭო (144 წევრი), რომლის წევრთა 2/3 აირჩევა არაპირდაპირი არჩევნების გზით, ფარული კენჭისყრით, ვილაიათების (მსხვილი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულების) სახალხო კრების დეპუტატებისაგან, ხოლო 1/3-ს ნიშნავს პრეზიდენტი 6 წლის ვადით.

2003 წლამდე ოფიციალურად დეკლარირებული ერაყის მმართველობის ფორმა იყო დემოკრატიული რესპუბლიკა. თუმცა სადამ ჰუსეინის მმართველობის დროს ცალსახად გამოხატული იყო ავტორიტარული რეჟიმი. 2004 წლის 8 მარტს ერაყის დროებითი მმართველობის საბჭომ მიიღო დროებითი კონსტიტუცია, რომელსაც უნდა ემოქმედა მთელი გარდამავალი პერიოდის მანძილზე. 2005 წლის 15 ოქტომბერს მიიღეს ერაყის მუდმივი კონსტიტუცია და ერაყი გამოცხადდა დამოუკიდებელ, სუვერენულ, დემოკრატიულ და ფედერალურ სახელმწიფოდ, მმართველობის საპარლამენტო რესპუბლიკის ფორმით, ხოლო ისლამი გამოცხადდა სახელმწიფო რელიგიად და კანონმდებლობის ძირითად წყაროდ. კონსტიტუციაში ერაყი დახასიათებულია მრავალეთნიკურ და

მრავალეროვნულ სახელმწიფოდ, რომელიც არის ისლამური სამყაროს ნაწილი, ხოლო მისი ხალხი – არაბი ერის ნაწილი. ამასთან აიკრძალა ისეთი ორგანიზაციები და საზოგადოებები, რომლებიც ეფუძნება რასიზმს და ტერორიზმს. აკრძალულ პარტიათა შორის იყო ბაასის პარტია. საგანგებოდ არის მითითებული, რომ ამ პარტიის წევრებს არ შეუძლიათ დაიკავონ უმაღლესი პოსტები საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებაში.

ერაყის საკანონმდებლო ორგანო არის ორპალატიანი – წარმომადგენელთა პალატა და კავშირის საბჭო. წარმომადგენლობით პალატაში საყოველთაო, პირდაპირი და ფარული კენჭისყრით აირჩევა ერთი დეპუტატი ქვეყნის ყოველ 100 000 მცხოვრებზე. წარმომადგენლობითი პალატის მოქმედების ვადა 4 წლით განისაზღვრება 275 დეპუტატის შემადგენლობით ხოლო კავშირის საბჭოში შედიან რაიონებისა და პროვინციების წარმომადგენლები. ქვეყნის პრეზიდენტი აირჩევა 4 წლის ვადით წარმომადგენლობითი საბჭოს მიერ ხმების უმრავლესობით (2/3), მაგრამ პრეზიდენტის არჩევა მეორე ვადით არ არის გათვალისწინებული. (20,145-151) ფაქტობრივად, კონსტიტუციის ამ ვარიანტმა განამტკიცა საპარლამენტო რესპუბლიკის ფორმა, მაგრამ სახელმწიფოს სათავეში არის საპრეზიდენტო საბჭო, რომლის შემადგენლობაში შედიან პრეზიდენტი და ვიცე-პრეზიდენტი მინისტრთა კაბინეტის წევრებს ამტკიცებს წარმომადგენლობითი პალატა.

ეგვიპტის არაბთა რესპუბლიკა მმართველობის ფორმით არის მრავალპარტიული ნახევრად საპრეზიდენტო სახელმწიფო, სადაც აღმასრულებელი ხელისუფლება თეორიულად გაყოფილია პრეზიდენტის (სახელმწიფოს თავმჯდომარესა) და პრემიერ-მინისტრს (მთავრობის თავმჯდომარეს) შორის ეგვიპტის საკანონმდებლო ხელისუფლება მსგავსად ალჟირისა ეკუთვნის ორპალატიან პარლამენტს. (20,138-142) თუნისის სახელმწიფო მმართველობის ფორმა არის რესპუბლიკა, ძლიერი პრეზიდენტის ინსტიტუტით. სახელმწიფო მეთაურია პრეზიდენტი, რომელიც იმავდროულად არის მთავრობის თავმჯდომარეც. რომელიც შემოიღეს 2002 წლის საკონსტიტუციო შესწორებით და აირჩევა 6 წლის ვადით. უმაღლესი აღმასრულებელი ორგანოა სახელმწიფო საბჭო. პრეზიდენტი

ნიშნავს პრემიერ-მინისტრს და მინისტრთა კაბინეტს, რომელიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს აღმასრულებელ ხელისუფლებაში. იემენის სახელმწიფო საპრეზიდენტო, წარმომადგენლობითი დემოკრატიის რესპუბლიკაა, სადაც პრეზიდენტი არის სახელმწიფოსა და მთავრობის თავმჯდომარეცაა ერთდროულად უმაღლესი საკანონმდებლო ორგანო არის ერთპალატიანი პარლამენტი – წარმომადგენელთა პალატა, რომელც აირჩევა 6 წლის ვადით. ხოლო საკონსულტაციო საბჭო ზოგჯერ განიხილება, როგორც პარლამენტის ზედა პალატა. ის არის სათათბირო ორგანო და მის 59-ე წევრს ნიშნავს პრეზიდენტი ხოლო უმაღლესი აღმასრულებელი ორგანოა მინისტრთა საბჭო.

ლიბანი წარმოადგენს საპარლამენტო, დემოკრატიულ რესპუბლიკას. ლიბანის პოლიტიკური სისტემის მოწყობის პრინციპები ჩამოყალიბდა ჯერ კიდევ საფრანგეთის მანდატის პერიოდში, ლიბანის კონსტიტუცია გამოქვეყნდა 1926 წლის 23 მაისს, ხოლო შესწორებები შეიტანეს 1927, 1929, 1943, 1947 და 1990 წლებში. ლიბანის სახელმწიფო მმართველობის სისტემა ეფუძნება განსაკუთრებულ პოლიტიკურ სისტემას – კონფენსიონალიზმს აქედან გამომდინარე ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ტრადიციულად ჩამოყალიბდა პოლიტიკურ ძალთა ორი ძირითადი ბლოკი – ქრისტიანული და მუსლიმური. უმაღლეს საკანონმდებლო ხელისუფლებას ახორციელებს ერთპალატიანი პარლამენტი – დეპუტატთა პალატა. ლიბანი შეიძლება მივიჩნიოთ ისეთ სახელმწიფოდ, სადაც ხელისუფლების თეოკრატიზაციის პროცესები ასე ცალსახად გამოხატული არაა, რადგან ისლამი სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული არ არის, თუმცა მისი როლი სახელმწიფო ორგანოების ფუნქციონირებაში არ არის დაკნინებული.

ლიბიაში სახელმწიფო მმართველობის ფორმა ფორმალურად რესპუბლიკაა, ფაქტობრივად კი ნახევრად სამხედრო დიქტატურა. ჯამაჰარიის იდეოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს „მწვანე წიგნი“, რომელიც იმავდროულად არის ნორმატიული დოკუმენტი და ცვლის კონსტიტუციას. „მწვანე წიგნი“ დაწერილია მუამარ კადაფის მიერ და 3 ნაწილისაგან შედგება: დემოკრატიის პრობლემის გადაწყვეტა (ხალხის ძალაუფლება), ეკონომიკური პრობლემის გადაწყვეტა და

მესამე უნივერსალური თეორიის სოციალური ბაზისი. ამ დოკუმენტში აღწერილია ლიბიის სახელმწიფოს სტრუქტურა და მექანიზმები, ჩამოყალიბებულია საზოგადოებრივ - პოლიტიკური ურთიერთობების პრინციპები. 2008 წლის 12 დეკემბერს ლიბიის ხელისუფლებამ გამოაცხადა, რომ შემუშავებულია ქვეყნის კონსტიტუციის პროექტი და მას განიხილავს სპეციალურად შექმნილი იურიდიული კომიტეტი. პროექტის შედგენაში მონაწილეობა მიიღეს ამერიკელმა და ევროპელმა ექსპერტებმაც. კონსტიტუციის პროექტი შემუშავდა 3 ძირითადი დოკუმენტის საფუძველზე: „დეკლარაცია ხალხის ძალაუფლების ინსტიტუტების შესახებ“ (1977 წ.), „დიდი მწვანე ქარტია ადამიანის უფლებებზე“ (1988წ.) და „მწვანე წიგნი“. ლიბიის რესპუბლიკაში ფაქტობრივად ხელისუფლების მხოლოდ ორი განშტოებაა 1. „რევოლუციური სექტორი“, რომელშიც შედიან რევოლუციური ლიდერი, რევოლუციური კომიტეტები და რევოლუციური საბჭოს სხვა წევრები. 2. კანონიერი შტო, რომელშიც შედის ადგილობრივი სახალხო კონგრესი, უმაღლესი საკანონმდებლო ორგანოა საყოველთაო სახალხო კონგრესი. 2008 წლის 3 მარტამდე საკანონმდებლო ორგანოს გენერალური მდივანი იყო მუამარ კადაფი, რომელიც იმავდროულად ასრულებდა აღმასრულებელი ხელისუფლებისა და სახელმწიფო მეთაურის უფლებამოსილებებს, ანალოგიური მდგომარეობაა სუდანის რესპუბლიკაშიც, სადაც საკანონმდებლო ხელისუფლებას 2005 წლამდე, თავად სახელმწიფოს პრეზიდენტი ითავსებდა, ხოლო პარლამენტი ქვეყანაში ჩამოყალიბდა მხოლოდ რამდენიმე წლის წინ და ის ორი პალატისგან შედგება სუდანი ავტორიტარული სახელმწიფოა, ქვეყნის კონსტიტუცია მიიღეს 1998 წლის 30 ივნისს, შესწორებები შეიტანეს 1999 წლის 12 დეკემბერს. 2005 წლის 5 ივლისს მიიღეს დროებითი კონსტიტუცია. საკანონმდებლო ხელისუფლებას ახორციელებს პრეზიდენტი, რომელიც არის სახელმწიფოსა და მთავრობის მეთაურიც ნორმაშემოქმედებითი ფუნქცია მინიჭებული აქვს აგრეთვე გარდამავალი ეროვნული ასამბლეას. უმაღლესი აღმასრულებელი ორგანოა მთავრობა. ამჟამად ლიბიაში წარმატებით დასრულდა მუამარ მუჰამედ ალ-კადაფის პოლიტიკური რეჟიმის ცვლა, აღსანიშნავია, რომ ბოლო დროს მსოფლიოს ყურადღება ახლო აღმოსავლეთისკენაა მიპყრობილი ამ რეგიონში მიმდინარე პოლიტიკური

მოვლენები მეტად დრამატულად ვითარდება, ერთმანეთის მიყოლებით საპროტესტო ტალღამ გადაურა ტუნისს, ეგვიპტეს, იემენს, ბაჰრეინს და ლიბიას.

ბუნებრივია აღნიშნული პოლიტიკური მოვლენები ნეგატიურად აისახება ამ ქვეყნების პოლიტიკურ სისტემებზე, თუმცა თუ გადავხედავთ ისტორიას დავრწმუნდებით, რომ ისლამური სახელმწიფოების თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემები ვითარდებოდნენ და ყალიბდებოდნენ სამხედრო გადატრიალებების, საპროტესტო გამოსვლებისა თუ სხვადასხვა ამბოხების ფონზე, რასაც უმრავლეს შემთხვევაში რელიგიური დატვირთვა ჰქონდა სწორედ ამიტომ ისლამური სახელმწიფოების პოლიტიკურ სისტემებს გააჩნიათ მეტად თავისებური, რელიგიური იდეოლოგიით გაჯერებული სტრუქტურა და მექანიზმი.

პალესტინის ეროვნული ავტონომია სხვა რესპუბლიკური მმართველობის სახელმწიფოებისგან იმით გამოირჩევა, რომ 2006 წლის 25 იანვარს ჩატარებული საკანონმდებლო საბჭოს არჩევნების, დროს გაიმარჯვა მოძრაობა „ჰამას“-მა, რომელიც წარმოადგენს რელიგიურ იდეოლოგიაზე დაფუძნებულ პოლიტიკურ პარტიას და ბუნებრივია, რომ „ჰამასის“ სამოქმედო პროგრამაში ცენტრალური ადგილი სწორედ რელიგიურ-პოლიტიკურ მიმართულებას უკავია, არჩენების შედეგად, საბჭოს ახალი შემადგენლობა განისაზღვრა 132 წევრით (პრეზიდენტი საბჭოს 133-ე წევრია). საკანონმდებლო საბჭოს უფლებამოსილების ვადა 4 წელია. პრეზიდენტი ნიშნავს მთავრობას (მინისტრთა საბჭოს) პრემიერ-მინისტრის ხელმძღვანელობით იმ პარტიის წარდგინებით, რომელმაც გამარჯვება მოიპოვა საკანონმდებლო საბჭოს არჩევნებში.

რესპუბლიკური მმართველობის ისლამურ სახელმწიფოებში ადგილობრივი მმართველობა და თვითმმართველობა მკვეთრად ცენტრალიზირებულია. აღსანიშნავია, რომ ეგვიპტის არაბთა რესპუბლიკა დაყოფილია 29 პროვინციად და თითოეულ პროვინციას აქვს თავისი ადმინისტრაციული ცენტრი ანუ გუბერნიის დედაქალაქი, ხოლო დიდ ეგვიპტურ ქალაქებს მინიჭებული აქვს ადმინისტრაციული ავტონომია, თუმცა ქვეყანაში მაინც შენარჩუნებულია ცენტრალიზებული მმართველობა, ამ კუთხით განსხვავებული მდგომარეობაა ერაყის რესპუბლიკაში 2005 წლის კონსტიტუციით ქვეყანაში დაწესებულია

სახელმწიფოს მოწყობის ფედერალური ფორმა. სრული ავტონომია აქვთ მინიჭებული რაიონებს და ადგილობრივ ორგანოებს, აღნიშნული კონსტიტუციით ქვეყანა გამოცხადებულია დამოუკიდებელ, სუვერენულ და დემოკრატიულ საპარლამენტო რესპუბლიკად სუდანის რესპუბლიკა 1997 წლიდან ადმინისტრაციულად დაყოფილია 26 ვილაიეთად. 1983 წლიდან 1997 წლამდე ქვეყანა დაყოფილი იყო ჩრდილოეთის ხუთი და სამხრეთის სამ რეგიონად, რომელთაგან თითოეულს სათავეში ედგა სამხედრო მმართველი. რესპუბლიკური მმართველობის სხვა ისლამურ სახელმწიფოები ძირითადად დაყოფილია პროვინციებად და გუბერნიებად, რომელთა ხელმძღვანელებს ნიშნავს ქვეყნის პრეზიდენტი.

ისლამის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება მთელ რიგ არაბულ სახელმწიფოებში განაპირობებს სპეციალური სახელმწიფო ორგანოების ჩამოყალიბებას კონკრეტულად რელიგიური საქმეების მართვისათვის. ერთმანეთისგან მიჯნავენ ასეთი ინსტიტუტის ორ სახეობას პირველი წარმოდგენილია სახელმწიფო მმართველობის ორგანოებით—ვაკუფთა და რელიგიურ საქმეთა სამინისტროები, რომელთა ორგანიზაციული სტრუქტურა რეგულირდება სპეციალური აქტებით ხოლო მეორე ჯგუფს შეადგენენ ისეთი ორგანოები, რომლებიც ასრულებენ მუსლიმური სამღვდელოების ტრადიციულ ფუნქციებს მაგალითად, უმაღლესი ისლამური საბჭო (ალჟირი, ეგვიპტე, მავრიტანია და სხვა). რაც შეეხება პოლიტიკური პარტიებს, რესპუბლიკურ მმართველობის ისლამურ სახელმწიფოებში ისინი ნებადართულია და უფრო ფართოდაა წარმოდგენილი, ვიდრე მონარქიული ტიპის ისლამურ ქვეყნებში ასე მაგალითად, 1989 წლამდე ალჟირი იყო ერთპარტიული სახელმწიფო. ამჟამად ალჟირში არის დაახლოებით 40 პარტია. „მოდრაობა საზოგადოებრივი მშვიდობისათვის“ (ადრე იწოდებოდა როგორც „ჰამასი“); 5. „ხსნის ისლამური ფრონტი“ – ისლამური ფუნდამენტალიზმის პარტია (1992 წლიდან აკრძალულია). ეგვიპტეში მოქმედებს 13 ლეგარული პარტია. მათ შორის გამოირჩევა: 1. „ეროვნულ-დემოკრატიული პარტია“ (1978 წლიდან), ზომიერი მემარცხენე-ცენტრისტული პარტია, რომელსაც თავისი განყოფილებები აქვს ეგვიპტის ყველა

რაიონში; 2. „შრომის სოციალისტური პარტია“ – მემარჯვენე ცენტრისტული პარტია, რომელიც წარმოადგენს ისლამურ ფლანგს და იხრება ისლამური ფუნდამენტალიზმის იდეოლოგიისაკენ; 3. „ახალი ვაფდი“ – ნაციონალისტური პარტია, რომელშიც ჭარბობენ ძველი არისტოკრატიული ოჯახების წარმომადგენლები; 4. „ახალი ბურჟუაზია“ – ლიბერალების პარტია; 5. „ეროვნულ-პროგრესული (მემარცხენე) პარტია“, რომელიც დაარსდა 1976 წელს არაბული სოციალისტური კავშირის „მემარცხენე პლატფორმის“ ბაზაზე და ისტორიულად და იდეოლოგიურად არის მარქსიზმის პოზიციებზე. 2007 წლის 19 მარტს საკონსტიტუციო შესწორებით აიკრძალა პარტიები, რომლებიც რელიგიას იყენებენ თავიანთი პოლიტიკური საქმიანობისათვის. ერაყის პოლიტიკური პარტიების ლეგალიზაცია მოხდა 1960 წლის კანონით. ერაყში მოქმედებს დაახლოებით 150 პოლიტიკური პარტია, მათ შორის კომუნისტური პარტია. 2005 წლის არჩევნებში მონაწილეობა მიიღო 75 პარტიამ. ქვეყნის პრეზიდენტი არის ერაყის ქურთული პოლიტიკური პარტიის – „ქურთისტანის პატრიოტული კავშირის“ – გენერალური მდივანი. იგი ჰუსეინის რეჟიმის დამხობის შემდეგ ერთ-ერთი ყველაზე კარგად ორგანიზებული პოლიტიკური პარტიაა. „ერაყის უმაღლესი ისლამური საბჭო“. არის შიიტური ისლამისტური პარტია, რომელიც შეიქმნა ირანში 1980-1982 წლებში ერაყის სხვადასხვა შიიტური დაჯგუფებების აქტივისტების მიერ, რომლებიც გაექცნენ სადამ ჰუსეინის რეპრესიებს (20, 150-151) თუნისში მხოლოდ 1988 წლის აპრილში მიიღეს კანონი პარტიების შესახებ (დაწესდა მრავალპარტიული სისტემა) და ოფიციალურად აიკრძალა აღიარება ნებისმიერი პარტიისა, რომელიც თავის მოქმედებას დააფუძნებდა რელიგიური ან ეროვნული კუთვნილების მიხედვით. სახელისუფლებო პარტია არის დემოკრატიული კონსტიტუციური გაერთიანება, იემენის რესპუბლიკაში კონსტიტუციით დაშვებულია მრავალპარტიული სისტემა. პარლამენტში წარმოდგენილია 5 პარტია: 1. „საყოველთაო ეროვნული კონგრესი“, 2. „იემენის გაერთიანება რეფორმირების დასაცავად“ 3. „იემენის სოციალისტური პარტია“ 4. „ნასერისტ-იუნიონისტების სახალხო ორგანიზაცია“ 5. „არაბთა სოციალისტური აღორძინების პარტია“ (ბაასი) – იემენის ორგანიზაცია. ლიბანის რესპუბლიკაში კონფენსიური დაყოფის შესაბამისად წარმოიშვა პოლიტიკური პარტიებიც,

რომლებსაც უმეტესწილად აქვთ რელიგიური ხასიათი. ქრისტიანული, სუნიტური, შიიტური და დრუზთა პარტიები იბრძვიან არა ერთმანეთის წინააღმდეგ, არამედ წინასწარ კონფესიური კვოტების ფარგლებში განსაზღვრული ადგილებისათვის. ლიბიაში პოლიტიკური პარტიები გაუქმებულია 1972 წლიდან. დაშვებულია მხოლოდ არასამთავრობო ორგანიზაციების და პროფესიული კავშირების დაარსება. მავრიტანიის ისლამურ რესპუბლიკაში მრავალპარტიული სისტემა დამკვიდრდა 1991 წლიდან. 1992 წელს უკვე 16 პარტია იყო რეგისტრირებული. 1961-1978 წლებში ერთადერთი კანონიერი პარტია იყო მავრიტანიის სახალხო პარტია. პალესტინის ეროვნულ ადმინისტრაციაში ფუნქციონირებს „ისლამური წინააღმდეგობის მოძრაობის პარტია“. ორგანიზაცია დაფუძნდა 1987 წლის 14 დეკემბერს, როგორც „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაციის ნაწილი. პალესტინის ეს ისლამური მოძრაობა მიზნად ისახავს დამოუკიდებელი ისლამური პალესტინის სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას „მდინარე იორდანიდან ხმელთაშუა ზღვამდე.“ „ჰამასი“ ტერორისტულ ორგანიზაციად არის გამოცხადებული ისრაელში, ევროკავშირში და აშშ-ში, ხოლო იორდანიაში ეს ორგანიზაცია საერთოდ აკრძალულია. სუდანის რესპუბლიკაში 1999 წლიდან 17 პარტია მოქმედებს. სუდანის ოფიციალური პოლიტიკური პარტია არის ეროვნული კონგრესი, რომელიც 1998 წელს დაარსდა. სხვა ძირითადი პარტიებია: „ლიბერალ-დემოკრატები“, „ეროვნულ დემოკრატიული ალიანსი“, „ეროვნული ისლამური ფრონტი“, „სუდანის ხალხთა ლიბერალური მოძრაობა“, „სუდანის კომუნისტური პარტია“.

ისლამურ რესპუბლიკებში მეთაურების არჩევანი ხდება კონსტიტუციით დადგენილი პროცედურის შესაბამისად. თავისი ფუნქციების განხორციელებისას პრეზიდენტი ეყრდნობა მთავრობას, რომლის სათავეშიც არის პრემიერ-მინისტრი. თითქმის ყველა არაბული ქვეყნის კონსტიტუციის მიხედვით, პრეზიდენტს აქვს დიდი ძალაუფლება, რაც აძლევს მას საშუალებას განსაზღვრული ზეგავლენა მოახდინოს სახელმწიფო პოლიტიკაზე.

ისლამურ რესპუბლიკებში არსებობს პრეზიდენტის არჩევის ორი ფორმა: უფრო დემოკრატიული, დასავლური მოდელის შესაბამისად, როდესაც პრეზიდენტი

აირჩევა საყოველთაო არჩევნების გზით, ფარული კენჭისყრით, ალტერნატიულ საფუძველზე (ალჟირი, თუნისი, მავრიტანია და სხვ.).

არაბულ პოლიტიკურ სისტემებში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ლიბანს, რომელსაც სამოქალაქო ომამდე უწოდებდნენ „არაბულ შვეიცარიას“. ლიბანი წარმოადგენს პოლიტიკური პლურალიზმის მაგალითს, მაგრამ ხელისუფლების მოწყობის პრინციპი, შვეიცარიისგან განსხვავებით, ეფუძნება არა ეთნოკულტურულ, არამედ ეთნოკონფისიურ საფუძველს. ლიბანის პოლიტიკური სისტემის მოწყობის პრინციპები ჩამოყალიბდა ჯერ კიდევ საფრანგეთის მანდატის პერიოდში.

ლიბიაში და სუდანში ისლამიზმი გახდა, არა მარტო ერთ-ერთი იდეოლოგიური ფორმა, არამედ პოლიტიკური ცხოვრების ნაწილი. სუდანში, 1989 წლის გადატრიალების შემდეგ, რომელიც განახორციელა პროისლამისტურად განწყობილმა გენერალმა – ომარ ალ-ბაშირმა, რადიკალური ისლამის მიმდევრებს რეალური შესაძლებლობა მიეცათ მოეხდინათ თავიანთი იდეების რეალიზება პოლიტიკურ პრაქტიკაში. და ისლამიზმის ცნობილი თეორეტიკოსი – ჰანას ათ-თურაბი მოვიდა ხელისუფლებაში (ის იყო პარლამენტის სპიკერი 1993-1999 წწ.). პირველად არაბული ქვეყნების ისტორიაში ორგანიზაცია „მუსლიმი ძმები“ აღმოჩნდა არა ოპოზიციაში, არამედ პოლიტიკური ხელისუფლების ეპიცენტრში.

ლიბიის პოლიტიკური სისტემის მოდელს არა აქვს ანალოგი არაბულ სამყაროში, რადგანაც მან მოახერხა საზოგადოებრივი კონსოლიდაცია. 1973 წელს ლიბიაში დაიწყო ე.წ. „სახალხო კულტურული რევოლუცია“, რომელიც მიზნად ისახავდა ძველი სახელმწიფო სტრუქტურის დანგრევას. პარალელურად გაჩნდა მმართველობის ახალი ორგანოები – სახალხო კომიტეტები, რომლის არჩევნები ჩატარდა 1975-76წწ-ში. ლიბიის ხელისუფლებამ მიზნად დაისახა ისლამური საზოგადოების დაფუძნება. პირველი ელემენტი, რაც განაპირობებს ლიბიის ჯამაჰირიას მსგავსებას მუჰამადის მუსლიმურ თემთან (უმმა), არის სახალხო კონგრესი, როგორც პოლიტიკური ორგანიზაციის პირველადი ფორმა. დემოკრატიის მეორე მნიშვნელოვანი ელემენტია ლიდერსა და მასებს (ჯამაჰირაი) შორის ახლო ურთიერთობა. მესამე ელემენტი, რაც ქმნის ანალოგიას

ჯამაჰირიასა და მუჰამადის უმმას შორის, არის პოლიტიკურ სისტემაში ხელმძღვანელის როლისა და მდგომარეობის ფორმალიზაციის უქონლობა, რაც მას აძლევს მოქმედების თავისუფლებას. თანამედროვე ლიბიაში მიმდინარეობს სამოქალაქო ომი. ქვეყნის მოსახლეობის ნაწილი აქტიურად გამოდის მუამირ კადაფის რეჟიმის წინააღმდეგ, რომლებსაც აქტიურად მხარს უჭერს დასავლეთი (განსაკუთრებით საფრანგეთი, იტალია, ინგლისი), მომავალში მოსალოდნელია ლიბიის პოლიტიკური სისტემის კარდინალური ცვლილებები და ჩვენი პროგნოზით ამ ქვეყანაში ძლიერი ზეგავლენა ექნება თეოკრატისა და რელიგიურ მუხტს. სხვა ქვეყნებში პრეზიდენტის როლი, როგორც წესი, განსაზღვრულია მოქმედი კონსტიტუციით და ისლამური რელიგიის დოგმებით. ჯამაჰირიას იდეოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს „მწვანე წიგნი“, რომელიც იმავდროულად არის ნორმატიული ლიბიის დემოკრატიისა სტრუქტურისა და მექანიზმების აღწერა, სადაც ჩამოყალიბებულია საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ურთიერთობის პრინციპები. რაც შეეხება პალესტინის ეროვნულ ადმინისტრაციას, აქ პოლიტიკური სისტემა საბოლოოდ არ ჩამოყალიბებულა ობიექტური მიზეზების გამო. უნდა ითქვას, რომ პალესტინის საზოგადოებას აქვს მრავალი ისეთი პოლიტიკური სტრუქტურა და მექანიზმი (პოლიტიკური პარტიები, სამოქალაქო საზოგადოების მთელი რიგი ინსტიტუტები, პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღების ხასიათი და სხვ.), რომლებიც დამახასიათებელია საკმაოდ განვითარებული საზოგადოებებისათვის. ამასთანავე, უკანასკნელი ათი წლის განმავლობაში, პალესტინის პრობლემის გადაწყვეტის გაჭიანურებამ გააძლიერა ნეგატიური პოლიტიკური ტენდეციები ამ საზოგადოების შიგნით.

რთული კომპლექსი ეთნიკური, კონფესიური, პოლიტიკური და სხვა წინააღმდეგობებსა, რომლებიც არსებობს არაბულ ქვეყნებში და მუდმივი წინააღმდეგობა სხვადასხვა სოციალურ-პოლიტიკურ დაჯგუფებებს შორის (რომელიც ხშირად მწვავე ხასიათს იღებს) არ აძლევს საშუალებას მმართველ წრეებს იმოქმედონ „ლიბერალური დემოკრატიის“ ფარგლებში. ეს ფაქტორები განაპირობებს პრეზიდენტის უფლებამოსილების გაზრდას ამ ქვეყნებში და საკანონმდებლო ხელისუფლების ორგანოების და მთავრობის დამორჩილებას

პრეზიდენტის ხელისუფლებისადმი. რაც შეეხება ხელისუფლების მემკვიდრეობის პრობლემას ისლამურ რესპუბლიკებში ის სახეზეა მაშინ, როდესაც პრეზიდენტი ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე არის შრომისუუნარო ან მოულოდნელად მიდის პოლიტიკური არენიდან. სახელმწიფო მექანიზმის ეფექტური ფუნქციონირებისათვის აუცილებელ პირობაა ხელისუფლების უწყვეტობა. ყველა არაბული რესპუბლიკა, ლიბანის გარდა, არის საპრეზიდენტო რესპუბლიკა, სადაც სახელისუფლებო უფლებამოსილება თავმოყრილია სახელმწიფოს მეთაურის ხელში. მათი არჩევის წესი განსაზღვრულია კონსტიტუციით. არაბული რესპუბლიკების კონსტიტუცია ადგენს პრეზიდენტობის კანდიდატთა შესაბამისობის წესს და მათი შეცვლის მექანიზმს.

თავისუფალი და დემოკრატიული საარჩევნო პრინციპების ჩამოყალიბება და დაცვა პირდაპირ კავშირშია ქვეყანაში არსებულ პოლიტიკური სისტემის ტიპზე, არის თუ არა საზოგადოებაში დემოკრატიის გარანტიები, არსებობს თუ არა სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი, ფუნქციონირებს თუ არა ობიექტური და მიუკერძოებელი სასამართლო და სხვა. იმის მტკიცება, რომ არადემოკრატიულ სახელმწიფოში არჩევნებს არ აღიარებენ ან არ ტარდება არასწორია, თუმცა საარჩევნო პროცესები ასეთ ქვეყნებში იღებენ „დამახინჯებულ“ ფორმას და ბევრად შორდებიან არჩევნების საერთაშორისოდ აღიარებულ პრინციპებსა და ნორმებს აღნიშნული ვითარება პირდაპირ კავშირშია რელიგიურ პოსტულატებთან. ისლამურ სახელმწიფოებში, არჩევნებს, როგორც პოლიტიკური სისტემის განუყოფელ ნაწილს დიდი მნიშვნელობა არ ენიჭება, რადგან კლასიკური ისლამის მიმდევრები აცხადებენ რომ არჩევნების ინსტიტუტის გამოყენებას არ შეუძლია ყველაზე ღირსეულთა არჩევის გარანტირება, ამიტომ ისინი უპირატესობას ანიჭებენ „ამ-შურის“ ინსტიტუტს განსაკუთრებით ავტორიტეტული პირების მიერ შემდგარი ორგანოს, სათათბიროს არსებობას სახელმწიფოს მთავრობასთან. საკონსულტაციო საბჭოს პირებს არ ირჩევენ, ისინი „ბუნებრივად“ გამოიყოფიან მოსახლეობიდან, შესამჩნევი ხდებიან თავიანთი გონების, ღრმა რელიგიურობის, სამხედრო გამოცდილების, სხვა თვისებების წყალობით და მათ მთავრობა იწვევს აღნიშნულ საბჭოში. საბჭოს

ერთსულოვან აზრს განსაკუთრებული ძალა გააჩნია, თუმცა არა სავალდებულო, არამედ საკონსულტაციო. არაბულ ქვეყნებში საარჩევნო კანონმდებლობის განვითარება მჭიდროდ არის დაკავშირებული ერთი მხრივ, ჩამოყალიბებულ ტრადიციებთან, ადათ - წესებთან და კულტურასთან და მეორე მხრივ, დასავლეთის გავლენასთან. არაბულ ქვეყნებში მეტად ძლიერია ხელისუფლების თავმოყრის ტენდენცია ერთი გარკვეული ნაწილის ხელში. ხშირ შემთხვევაში ეს ხორციელდება მონარქის შეუზღუდავი ხელისუფლების ფორმით, ხოლო ზოგ შემთხვევაში – სამხედრო-ტოტალიტარული სახელმწიფოს შექმნით. (ხელისუფლება თავმოყრილია პოლიტიკური, კლანურ-ოლიგარქული ან რელიგიური ელიტის ხელში). საარჩევნო კანონმდებლობაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს საარჩევნო ცენზი – დადგენილი საკანონმდებლო მოთხოვნებისა და შეზღუდვების ერთობლიობა, რომლებიც უნდა დააკმაყოფილოს არჩევნებში მონაწილეობის უფლების მქონე პირმა.

საარჩევნო კანონმდებლობის ფორმირების პირველ ეტაპზე ქალებს არ ჰქონდათ არჩევანში მონაწილეობის უფლება. მაგ., 1920 და 1930 წლების სირიის საარჩევნო კანონით ხმის მიცემის უფლება ჰქონდათ მხოლოდ მამაკაცებს. 1949 წლიდან ეს უფლება მიიღეს ქალებმაც. ჯერ კიდევ 1946 წელს მოიპოვეს ქალებმა არჩევნებში მონაწილეობის უფლება ჯიბუთიში, ხოლო 1952 წლიდან – ლიბანში (დღემდე მათ აქვთ მხოლოდ ფაკულტატური საარჩევნო უფლება; ხმის მიცემა შეუძლიათ მხოლოდ ქალებს, რომლებსაც აქვთ ელემენტარული განათლება). ეგვიპტის საარჩევნო კანონი 1956 წლიდან ითვალისწინებდა ქალებისათვის ფაკულტატურ, ხოლო მამაკაცებისათვის – სავალდებულო საარჩევნო უფლებას. ქალთა პოლიტიკური უფლებების საკითხს და მათ მონაწილეობას კენჭისყრაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია არაბულ ქვეყნებში. იორდანიაში ქალებმა ხმის უფლება მიიღეს 1974 წელს, ხოლო ქუეითში – 2005 წელს, ომანში – 2003 წელს და არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში – 2006 წელს (ქალებს აქვთ შეზღუდული საარჩევნო უფლება). იმის გამო, რომ მრავალი ისლამური სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემა და სამართალი ეფუძნება შარიათს. ქალების პოლიტიკურ უფლებები უკიდურესად შეზღუდულია ქუვეითის, ბაჰრაინის, არაბთა

გაერთიანებული საამიროების კონსტიტუციებში დღემდე არ არის ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის შესახებ დებულება. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ეგვიპტის რესპუბლიკის პოლიტიკური სისტემა და საკანონმდებლო გამოცდილება. 1979 წელს ეგვიპტეში გამოიცა კანონი, რომელმაც შეღავათები დაუწესა ქალებს პარლამენტში არჩევნების დროს. მათთვის იყო გამოყოფილი 30 ადგილი. ქვეყნის ყველა რაიონში ჩამოყალიბდა საარჩევნო ოლქები, სადაც ქალებს უნდა წარედგინათ თავიანთი კანდიდატურები. უახლეს პერიოდში ქალებისათვის კვოტები დაწესებულია მხოლოდ იორდანიისა (6 ადგილი) და სომალის პარლამენტში (12 % 275 წევრიდან). ეგვიპტეში ასეთი კანონის შემოღებამ აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. უმაღლეს სასამართლო ინსტანციაში სარჩელის შეტანის საფუძველზე საკონსტიტუციო სასამართლომ გააუქმა ეს კანონი, რადგანაც ის არღვევდა ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის პრინციპს და ასევე სხვადასხვა საზოგადოებრივ ორგანიზაციებს აძლევდა საშუალებას მიეღწიათ ანალოგიური პრივილეგიებისათვის. ეგვიპტის კანონმდებლობა ამით შეეცადა უზრუნველყო მოსახლეობის ადრე დისკრიმინირებული ნაწილი (ქალები) დამატებითი უფლებებით, მაგრამ ეს ინიციატივა არ აღიარებს დემოკრატიულად, რადგან ის თავისთავად ზღუდავდა მამაკაცების საარჩევნო უფლებებს. არაბული ქვეყნების პარლამენტში ქალები უფრო ნაკლები რაოდენობით არიან წარმოდგენილი, ვიდრე მამაკაცები. ეს ერთი მხრივ, დაკავშირებულია ამ ქვეყნებში გავრცელებულ წარმოდგენასთან ქალის მეორეხარისხოვანი როლის შესახებ საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში და მეორე მხრივ, მათ რეალურად დაბალ პოლიტიკურ აქტივობასთან. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ მრავალ ქვეყანაში ქალები ძირითადად ანტიდემოკრატიულ, კონსერვატორულ პარტიებს უჭერენ მხარს. პალესტინის ავტონომიის 2006 წლის თებერვლის საპარლამენტო არჩევნებში გაიმარჯვა ჰამასმა და მისი 74 დეპუტატიდან 6 ქალია. (20,150-151) არაბული ქვეყნების საარჩევნო კანონმდებლობით ასაკობრივი ცენზი განსხვავებულად რეგულირდება სუდანში საარჩევნო ცენზი არის 17 წელი, ხოლო ქუვეითში – 20 წელი. ლიბანის კონსტიტუციით განსაზღვრულია 21 წელი, რაც ითვლება აქტიური საარჩევნო უფლების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შეზღუდვად არა მხოლოდ არაბულ ქვეყნებში, არამედ მსოფლიოში. ეს

ასაკობრივი ცენზი დაწესდა ჯერ კიდევ 1926 წლის კონსტიტუციის მიღების შემდეგ და არ ასახავს თანამედროვე სოციალურ სიტუაციას, არ ითვალისწინებს ახალგაზრდობის პოლიტიკურ აქტივობას, საარჩევნო ცენზის დაწევის საკითხი აქტიურად განიხილება ლიბანის პარლამენტში. ომანშიც და საუდის არაბეთშიც ასაკობრივი ცენზი არის 21 წელი. ანტიდემოკრატიულად ითვლება ასაკობრივი ცენზის შეცვლა „კონკრეტული პიროვნების გამო“. მაგ, 2000 წელს, სირიის პრეზიდენტის გარდაცვალების შემდეგ, მოიწვიეს პარლამენტის რიგგარეშე სესია, რომელზედაც განიხილებოდა ერთადერთი საკითხი – ცვლილება კონსტიტუციაში: პრეზიდენტის პოსტზე კანდიდატის ასაკობრივი ცენზის სპეციალური, მიზანმიმართული შემცირება რიგი ობიექტური თუ სუბიექტური გარემოებების გამო. ამ შესწორების მიზანი იყო შესაძლებლობა მიეცათ გარდაცვლილი პრეზიდენტის ვაჟი გამხდარიყო ქვეყნის ახალი პრეზიდენტი. რაც შეეხება გარემოებებს, რომლებშიც ხელს უშლის საარჩევნო უფლების მოპოვებას, ისინი ერთნაირია ყველა არაბული ქვეყნის საარჩევნო კანონმდებლობით. ესენია: ფსიქიკური მდგომარეობა, საარჩევნო უფლების შეწყვეტა გარკვეულ პერიოდში, ნასამართლეობა და სხვა. არაბულ ქვეყნებში საარჩევნო უფლება შეზღუდული აქვთ ნატურალიზებულ მოქალაქეებს. 1995 წელს ცვლილება შევიდა ქუვეითის 1959 წლის მოქალაქეობის კანონში, რომლის თანახმადაც ნატურალიზებულ მოქალაქეთა შვილებს მიეცათ არჩევნებში მონაწილეობის უფლება, ხოლო თვითონ ამ მოქალაქეებს – მოქალაქეობის მიღებიდან 20 წლის შემდეგ და არა 30 წლის, როგორც ეს ადრე იყო განსაზღვრული.

პოლიტიკური სისტემის ერთ-ერთ თავისებურებად მიგვაჩნია ის რომ, არაბული ქვეყნების უმრავლესობა არ აძლევს უფლებას სამხედროებს მიიღონ მონაწილეობა არჩევნებში. ეს დაკავშირებულია არმიის როლთან ამ ქვეყნების პოლიტიკურ პროცესებში. ხელისუფლების სათავეში მოსული სამხედრო ელიტის შიგნით ბრძოლამ გამოიწვია სამხედრო გადატრიალებები მთელ რიგ არაბულ ქვეყნებში. ეს განსაკუთრებით დამახასიათებელია სირიის პოლიტიკური სისტემის განვითარებისათვის.

ზოგიერთი არაბულ ქვეყნებში, მაგალითად სირიაში, კონსტიტუციით დაწესებულია აუცილებელი მოთხოვნა, რომ პრეზიდენტობის კანდიდატი, იყოს ისლამის რელიგიის მიმდევარი და სირიელი არაბი ამით სხვა არამუსლიმური კონფესიების წარმომადგენლებს ავტომატურად უწყდებათ უფლება არჩეული იყვნენ სახელმწიფოს მეთაურის პოსტზე. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ სახელმწიფოს თავმჯდომარემ თანამდებობის დაკავებისას უნდა წარმოთქვას ფიცი ალაჰის სახელით. ჩვენი მოსაზრებით ეს არის ირიბი რელიგიური ცენზი. იორდანის კონსტიტუციის 28-ე მუხლის შესაბამისად, მეფე შეიძლება იყოს მხოლოდ მუსლიმი, რომელსაც ორივე მშობელი მუსლიმი ჰყავს. საყურადღებოა, რომ არაბული ქვეყნების ნორმატიულ აქტებში, რომლებიც უკავშირდება ელექტორატს, ჩართულია საარჩევნო კანონმდებლობის ზოგადი დემოკრატიული პრინციპები – მოქალაქეთა მონაწილეობა სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოების ფორმირებაში, ფარული კენჭისყრის პრინციპი და სხვა. თუმცა კანონმდებლობა მხოლოდ თეორიული მხარეა და მთავარია კანონმდებლობით გათვალისწინებული დებულებების რეალიზება პრაქტიკაში, ამით არის განპირობებული პოლიტიკური სისტემის და მუსლიმური სამართლის თავისებურებანი და რადგან სამართლის ძირითად წყაროდ არაბულ სახელმწიფოებში მიჩნეულია შარიათი, დიდია რელიგიის გავლენა საარჩევნო პროცესებზე და პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებაზე.

ამდენად, ცალსახაა რომ ისლამური რესპუბლიკების პოლიტიკური სისტემები ხასიათდება ძლიერი საპრეზიდენტო ინსტიტუტით, (გამონაკლისია სირიის სახელმწიფო, რომელიც აღიარებულია, როგორ მრავალპარტიული საპარლამენტო რესპუბლიკა, მართალია სირიას ჰყავს პრეზიდენტი, თუმცა მთავრობის და აღმასრულებელი ხელისუფლების თავმჯდომარე არის პრემიერ-მინისტრი) აღმასრულებელი ხელისუფლება მთლიანად თავმოყრილია სახელმწიფოს პირველი პირის ხელში, ისლამურ სახელმწიფოებში საკანონმდებლო ხელისუფლება ეკუთვნის პარლამენტს, რომელიც უმეტესად ბიკამერულია გამონაკლისია იემენის რესპუბლიკა, სადაც ფუნქციონირებს ერთპალატიანი პარლამენტი— წარმომადგენელთა პალატა, თითქმის ყველა ისლამურ

რესპუბლიკაში არსებობს საკონსულტაციო საბჭო, რომელიც განიხილება, როგორც ქვეყნის პრეზიდენტთან არსებული სათათბირო ორგანო ან როგორც პარლამენტის ზედა პალატა. ისლამური რესპუბლიკებში პრემიერ-მინისტრის სტატუსი მკვეთრად გამოხატული არ არის, ეს ბუნებრივიცაა, რადგან აღმასრულებელი ხელისულების მეთაურად ქვეყნის პრეზიდენტი მოიაზრება. რაც შეეხება პოლიტიკურ პარტიებს, როგორც ზოგადად პოლიტიკური სისტემის ერთერთ შემადგენელ ნაწილს მთელ რიგ ისლამურ ქვეყნებში ისინი გაუქმებულია თუმცა ეს აკრძალვა უფრო მეტად ვრცელდება მონარქიული მმართველობის სახელმწიფოებზე, რადგან რესპუბლიკური მმართველობის ქვეყნებში მეტნაკლებად დაცულია პოლიტიკური პარტიების არსებობის თავისუფლება, მიუხედავად იმისა, რომ 1992 წლიდან ალჟირში ოფიციალურად აკრძალულია ისლამური ფუნდამენტალიზმის პარტია „ხსნის ისლამური ფრონტი“ ქვეყანაში დღემდე ფუნქციონირებს პოლიტიკური პარტია „მოდრაობა საზოგადოებრივი მშვიდობისათვის“, რომელიც ადრე იწოდებოდა „ჰამასი“, აღნიშნული პარტიები მკვეთრად ისლამისტური მიმართულებისაა. ეგვიპტის არაბულ რესპუბლიკაში 2007 წლის 19 მარტის საკონსტიტუციო შესწორებით, აიკრძალა პოლიტიკური პარტიები, რომლებიც რელიგიას იყენებდნენ თავიანთი პოლიტიკური მიზნებისთვის და საქმიანობისთვის. ამით აიხსნება „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაციის არალეგალური მდგომარეობა არალეგალურია, თუმცა 2005 წლის საპარლამენტო არჩევნების შედეგად სახალხო ასამბლეაში აღმოჩნდა „მუსლიმი ძმების“ 88 დამოუკიდებელი კანდიდატის თავისთავად მეტყველებს ისლამისტური მოძრაობის სიმბოლურად და მის პოლიტიკური სისტემის ზეგავლენაზე, იგივე შეიძლება ითქვას ტუნისის სახელმწიფოზე, სადაც 1988 წლის კანონით პარტიების შესახებ ოფიციალურად აიკრძალა აღიარება ნებისმიერი პარტიისა, რომელიც თავის საქმიანობას დააფუძნებდა რელიგიური ნიშნით. თუმცა მიუხედავად იმისა, რომ ისლამური რესპუბლიკების კონსტიტუციებში შეიტანეს მნიშვნელოვანი ცვლილებები, საერთაშორისო სამართლის აღიარებული ნორმებიდან და პრინციპებიდან გამომდინარე, პოლიტიკური პარტიების რელიგიური კუთვნილება არის საზოგადოებრივი სტრუქტურის და პოლიტიკური სისტემის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი

განმსაზღვრელი ფაქტორი და პოლიტიკური ისლამის საფუძველი, პოლიტიკური ისლამი კი განიმარტება, როგორც ნებისმიერ პოლიტიკური საქმიანობა, რომელიც რელიგიას იყენებს პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად, მისი დამახასიათებელი ნიშნებია 1. ჭეშმარიტი ისლამის აღიარება 2. აქტიური პოლიტიკური (და არა მარტო პოლიტიკური) მოქმედებების განხორციელება ისლამური ხელისუფლებისა და მმართველობის დასამყარებლად. 3. მუსლიმური კანონმდებლობის ყურანისა და სუნას პრინციპებთან შესაბამისობასთან მოყვანა, ხოლო საზოგადოებრივი ურთიერთობების ყველა სფეროში ყურანის ნორმების დანერგვა და ფართოდ განვრცობა.

პოლიტიკურ ისლამს გააჩნია ხანგრძლივი ტრადიცია, რომელიც მოიცავს შეხედულებას პოლიტიკურ და სოციალურ აქტივობაზე, დაწყებული ადრეული ისლამის ხანიდან დღემდე. XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან მთელ რიგ არაბულ ქვეყნებში გაძლიერდა ისლამური მოძრაობები, რომლებიც მხარს უჭერდნენ ფუნდამენტალისტურ იდეოლოგიას ამ პერიოდში ალჟირში წარმოიშვა მასობრივი ისლამისტური მოძრაობა. მუსლიმმა იდეოლოგიებმა წამოაყენეს მუსლიმური საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის განვითარების ისლამური გზა, რაც გულისხმობდა ისლამური სახელმწიფოს აშენებას მხოლოდ ყურანისა და შარიათის ნორმებზე და დადგენილებებზე დაყრდნობით, განვითარების ისლამურ იდეას მრავალი მხარდამჭერი გამოუჩნდა არაბულ ქვეყნებში, ხოლო პოლიტიკურმა პარტიებმა აღნიშნული პრინციპები საფუძველად დაუდეს თავიანთ სამოქმედო პროგრამას. ამჟამად, XXI საუკუნის დასაწყისში ისლამისტური მოძრაობები არსებობს, როგორც რადიკალური დაჯგუფებების, ასევე ზომიერი, ლეგალური პოლიტიკური პარტიების სახით. ამდენად, ისლამურ ქვეყნებში მოქმედი პოლიტიკური პარტიები, რომლებიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში პირობითად შეიძლება შემდეგნაერად გავმიჯნოთ: 1. მოქმედი და ქვეყნის საკანონმდებლო ორგანოში არსებული პარტიები, რომლებიც გამოდიან ისლამური ფასეულობების დაცვის მოთხოვნით მიუხედავად იმისა, რომ ისლამური ქვეყნების ერთ ნაწილში (იგულისხმება რესპუბლიკური მმართველობის სახელმწიფოები) აკრძალულია

პოლიტიკური პარტიების შექმნა რელიგიური ნიშნით, პარლამენტში გამარჯვებულმა პარტიებმა შეძლეს გვერდი აევლოთ ამ აკრძალვისთვის, კერძოდ, მათ თავიანთი პოლიტიკური პროგრამიდან ამოიღეს რადიკალური და ფუნდამენტალისტური პუნქტები, რომლებიც ითვალისწინებდა ერთიანი ისლამური რესპუბლიკის შექმნას მხოლოდ შარიათისა და ყურანის ნორმებზე დაყრდნობით და ჩაანაცვლეს ისინი პოპულისტური და საზოგადოების ფართო მასებისთვის გასაგები, მისაღები ლოზუნგებითა და მოწოდებებით, თუმცა სახელწოდებების შეცვლით არ შეცვლილა მათი შინაარსი და ისინი კვლავინდებურად მკვეთრად ისლამისტურია.

2. ხელისუფლების მიერ ოფიციალურად აკრძალული პარტიები, რომლებიც ცდილობენ მიაღწიონ მთელი რიგი აკრძალვების გაუქმებას და ლეგალურად იმოქმედონ პოლიტიკურ ცხოვრებაში, წარმოადგინონ დამოუკიდებელი კანდიდატები არჩევნებზე, ჩაატარონ სხვადასვა ხასიათის პოლიტიკური შეხვედრები და სხვა, 3. რადიკალური ისლამური დაჯგუფებები, ე.წ. შეიარაღებული ოპოზიცია, რომლებიც ახორციელებენ ტერორისტულ აქტებს.

გამომდინარე იქიდან, რომ ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში სხვა ისლამურ რესპუბლიკებთან შედარებით მკვეთრადაა გამოკვეთილი თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა და პოლიტიკური ისლამის როლი სახელმწიფო ორგანოების ფუნქციონირებაში, ჩვენ დეტალურად განვიხილავთ ირანის სახელმწიფოს პოლიტიკურ სისტემას თეოკრატიის კუთხით.

ირანის პოლიტიკური სისტემის განმტკიცებაში დიდი როლი შეასრულა 1979 წლის მარტში ჩამოყალიბებულმა ისლამის რესპუბლიკურმა პარტიამ (ირა). პარტიის დამფუძნებელი იყო მუსულმანური რელიგიის მოღვაწეთა ჯგუფი, რომლებმაც მიიღეს აიათოლა ხომეინის თანხმობა პარტიის შექმნის თაობაზე (თვით ხომეინის სახელი არ უკავშირდებოდა არც ერთ პოლიტიკურ პარტიას). პროგრამულ განცხადებაში ნათქვამია, რომ პარტიის მიზანი და ძირითადი ამოცანაა ირანის საზოგადოების ყოველმხრივი ისლამიზაცია, ისლამური ტიპის პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემის შექმნა და დასავლეთის ზეგავლენისაგან სრული განთავისუფლება. (32, 11-14)

ისლამის რესპუბლიკური პარტიის ხელმძღვანელობა აქტიურად უჭერდა მხარს ხომეინის კურსის განხორციელებას ცხოვრებაში, რითაც მიიზიდეს მომხრეთა დიდი რაოდენობა რელიგიურად განწყობილ მოსახლეობაში. ირანის ყველა პროვინციაში ჩამოყალიბდა პარტიული ორგანიზაციები, მისი განყოფილებები. შიიტური სამღვდელოება ერთადერთი არასამთავრობო სტრუქტურა იყო, რომელსაც სოლიდური ბაზა ჰქონდა მთელი ქვეყნის მასშტაბით და რომელიც ყველასათვის გასაგებ ენაზე ლაპარაკობდა.

ისლამის რესპუბლიკურმა პარტიამ წამყვანი როლი შეასრულა 1979 წლის კონსტიტუციის ტექსტის შედგენაში და რეფერენდუმზე მის მიღებაში. 1980 წლის ირანის პარლამენტის (მეჯლისის) არჩევნებში პარტიამ მიიღო ხმათა 70%. პარტიის აქტივისტები და ფუნქციონერები აქტიურად ებრძოდნენ არაისლამურ, ლიბერალურ, დემოკრატიულ მემარცხენე პარტიებსა და პოლიტიკური სისტემის სხვა ელემენტებს, პოპულარიზაციას უწევდნენ პანისლამიზმის მოძრაობასა და მის იდეებს. ცენტრალური საბჭო პარტიის ხელმძღვანელ ორგანოს წარმოადგენდა. პარტიის დაფუძნების დღიდან მისი ბეჭდვითი ორგანოა – გაზეთი “ჯომხურეი ისლამი” (ისლამის რესპუბლიკა) (32,14)

1987 წლის მარტში აიათოლა ხომეინის მითითებით ისლამის რესპუბლიკური პარტია დაიშალა, ვინაიდან ისლამის პოლიტიკური სისტემის განმტკიცება დასრულებული იყო. ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკურ სისტემაში წარმოდგენილია ქალთა არასამთავრობო გაერთიანებები. ქვეყანაში ფუნქციონირებს 130-მდე ქალთა არასამთავრობო საზოგადოება, ორგანიზაცია და გაერთიანება, მათ შორის ისეთი მსხვილი გაერთიანება, როგორიცაა: ასირიელ ქალთა საზოგადოება, ბუნების დამცველ ქალთა საზოგადოება, დაბინძურების წინააღმდეგ მებრძოლ ქალთა საზოგადოება, ეკლესიის თაყვანისმცემელ ქალთა საზოგადოება, ექიმ ქალთა ისლამური საზოგადოება, საქველმოქმედო საზოგადოება “იასამანი”, ქალთა საერთაშორისო მარკეტინგის ცენტრი ირანის პოლიტიკურ სისტემაში 1979 წლის აგვისტომდე ემიგრაციაში აქტიურ როლს თამაშობდა “ირანის ქურთისტანის დემოკრატიული პარტია”, რომელიც 1945 წელს იყო დაფუძნებული, ლეგალურ პოლიტიკურ არენაზე იგი გამოვიდა 1979 წლის

აპრილში ხანგრძლივი ემიგრაციის შემდეგ, მაგრამ ამავე წლის აგვისტოს თვეში აკრძალული იქნა, რის შემდეგაც მოქმედებს არალეგალურად. პარტია ახორციელებს შეიარაღებულ ბრძოლას, რომლის ძირითადი მიზანია ირანის ქურთისტანის ავტონომია ირანის სახელმწიფოს შემადგენლობაში. (32, 11-14)

ირანის სახელმწიფოს პოლიტიკურ სპექტრში წარმოდგენილია “ირანის სახალხო პარტია” – ჩამოყალიბდა 1941 წელს ირანის კომუნისტების ინიციატივით, არის ირანის კომუნისტური პარტიის მემკვიდრე და მისი საქმიანობის გამგრძელებელი (ირანის კომუნისტური პარტია აკრძალული იქნა 1931 წ.) პარტიაში გაერთიანებულნი იყვნენ ინტელიგენციის წარმომადგენლები, სტუდენტები, მუშები და გლეხობა. პარტიის ბეჭდვითი ორგანოა გაზეთი “ნამეიე მარდომ” (“ხალხის მაუწყებელი”). 1944 წლის აგვისტოში შედგა პარტიის I ყრილობა, რომელზედაც იქნა მიღებული პროგრამა და წესდება არჩეული იქნა ცენტრალური კომიტეტი. პარტიის ძირითად ამოცანებს წარმოადგენდა ქვეყნის გათავისუფლება დასავლეთის ზეგავლენისაგან, მონოპოლიების წინააღმდეგ ბრძოლა, რეფორმების ჩატარება პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სოციალურ სფეროებში. 1946 წლიდან ირანის ხელისუფლება იწყებს რეპრესიებს სახალხო პარტიის მიმართ. 1949 წელს პარტია გამოცხადდა კანონგარეშე, რეაქციონერების მიერ იქნა დარბეული ყველა ადგილობრივი და ცენტრალური პარტიული სტრუქტურები, დაიხურა გაზეთები და მრავალი აქტივისტი და პარტიული ფუნქციონერი აღმოჩნდა გისოსებს მიღმა.

სახალხო პარტიის 13 ხელმძღვანელს სასამართლომ გამოუტანა სიკვდილის განაჩენი ასეთ ვითარებაში პარტია გადავიდა არალეგალურ რეჟიმში. XX საუკუნის 50-იან წლებში ირანის სახალხო პარტიამ აღადგინა თავისი პარტიული სტრუქტურები და აგრძელებდა მოღვაწეობას. 1979 წლის მარტიდან პარტია ლეგალიზებული იქნა, ხოლო 1983 წელს ისევ გადავიდა არალეგალურ რეჟიმზე.

სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის ფარგლებში ასევე წარმოდგენილია ოპოზიციური პარტიები და მოძრაობები, რომელთა შორის გამოირჩევიან “ირანის

ხალხის ფედაინების ორგანიზაცია”. იგი ჩამოყალიბდა 1971 წელს და მოქმედებს არალეგალურად. გარკვეულ როლს პოლიტიკურ სისტემაში ასრულებს ასევე “ირანის ხალხის მოჯახედთა ორგანიზაცია”, რომელიც დაფუძნდა 1965 წელს და იმყოფება ემიგრაციაში, მისი ხელმძღვანელი ორგანოა “წინააღმდეგობის ეროვნული საბჭო”.

ოპოზიციის სხვა ნაწილს წარმოადგენენ კლერიკალური, მონარქიული და ლიბერალური ხასიათის პოლიტიკური დაჯგუფებები. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ირანში პრაქტიკულად მომზადდა პირობები პოლიტიკური მართვის ორგანიზაციის სერიოზული განახლებისათვის და კერძოდ პოლიტიკური სისტემის რეფორმებისათვის აღნიშნული პროცესი პოლიტიკურ-სამართლებრივ სფეროში, შეიძლება შევაფასოთ, როგორც ირანის პოლიტიკური სისტემის მოდერნიზაციის პირველი ტალღა. ირანის პოლიტიკური სისტემის მოდერნიზაციის მეორე ტალღა უკავშირდება ირანის პირველ რევოლუციას და პირველი კონსტიტუციის მიღებას, როდესაც შეიქმნა ახალი პოლიტიკური ინსტიტუტები და სახელმწიფო მმართველობის ორგანოები. “ისლამური მმართველობის” ხომეინისეულმა კონცეფციამ კი შექმნა ირანში ყველა პირობა, რათა განხორციელებულიყო პოლიტიკური სისტემის მოდერნიზაციის მესამე, ყველაზე მნიშვნელოვანი ტალღა. აიათოლა ხომეინიმ შეიმუშავა მმართველობის განსაკუთრებული ფორმა, რომელსაც ავტორი “ისლამური რესპუბლიკის” პოლიტიკურ სისტემას უწოდებს.

ირანის ისლამური რესპუბლიკის სახელმწიფო წყობა და მისი პოლიტიკური სისტემა ძირეულად შეცვალა 1978-1979 წლების ანტიმონარქიულმა და ანტიიმპერიალისტურმა რევოლუციამ, რის შედეგადაც დაემხო შაჰის მონარქიული მმართველობა, ხოლო ქვეყანა გადაიქცა რესპუბლიკური ტიპის ისლამურ სახელმწიფოდ. აღსანიშნავია, რომ ამ რევოლუციას ჰქონდა ხაზგასმით რელიგიური დატვირთვა, რადგან რევოლუციის პროცესში აშკარად გამოიკვეთა სასულიერო, რელიგიურ პირთა წამყვანი დომინანტური როლი, რამაც საბოლოო ჯამში უდიდესი გავლენა მოახდინა ქვეყნის მომავალ პოლიტიკურ ცხოვრებაზე

სახელმწიფო ორგანოთა სტრუქტურასა და ზოგადად სახელმწიფო მმართველობაზე, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ უკანასკნელი საუკუნის ირანის სხვა მოძრაობებთან შედარებით ამ რევოლუციის ძირითადი თავისებურება მის ფუნდამენტურობასა და ისლამურობაში მდგომარეობს.

„ისლამური მმართველობის სისტემის“ ანუ „ისლამური სახელმწიფოს“ სტრუქტურული მოდელის თეორიული დასაბუთება მოცემულია აიათოლა ხომეინის ადრინდელ ნაშრომებში, კერძოდ, წიგნში „ისლამური რესპუბლიკის მმართველობა“, რომელიც 1971 წელს ავტორის ერაყში (ნეჯეფი) ყოფნის დროს გამოქვეყნდა. „ისლამურ რესპუბლიკაში“ ავტორი გულისხმობდა ფორმით თანამედროვე, ხოლო შინაარსით ისლამურ დოგმებზე და ტრადიციებზე დაფუძნებულ პოლიტიკურ სისტემას და სახელმწიფო გამგებლობას, როცა ხელისუფლების ორგანოების თანამდებობის პირთა არჩევითობა შეხამებული იქნებოდა თეოკრატიულ მმართველობასთან. თეოკრატიული სახელმწიფო მმართველობა გულისხმობს საზოგადოებრივ და სახელმწიფო მმართველობას რელიგიური და საერო პირის მიერ ერთდროულად, რაც ნიშნავს იმას, რომ სახელმწიფო მეთაური იმავდროულად მაღალი რანგის სასულიერო პირია, ეს იმით აიხსნება, ირანელი იურისტების მიერ, რომ რადგან სახელმწიფოს მეთაური წარმოადგენს საერთო-სახელმწიფოებრივი გადაწყვეტილების მიმღებ ერთ-ერთ ბოლო ინსტანციას, თუ ის არ არის ღრმად მორწმუნე მუსლიმანი, (ანუ რელიგიური ლიდერი) ვერ მიიღებს ყურანსა და მუსლიმური სამართლით აღიარებულ მართებულ გადაწყვეტილებას.

როგორც აღვნიშნეთ, ჯერ კიდევ ირანის 1978-79 წლების რევოლუციამდე, ხომეინიმ წამოაყენა იდეა მმართველობის ისლამური სისტემის შექმნის შესახებ. ეს იდეა ემყარება სახელმწიფო მმართველობის რესპუბლიკის ფორმას თეოკრატიული შინაარსით. ისლამური სისტემის თეორიულ დებულებებს, ხომეინი იმგვარად აგებდა, რომ ხელისუფლების ორგანოებისთვის მოერგო ყურანისტული დოგმები და რელიგიური ხელისუფლება შეერთებინა საერო მმართველობასთან ამით უზრუნველყო რელიგიის პრიორიტეტი სახელმწიფო წყობილების სისტემაში. აქვე აღსანიშნავია, რომ ხომეინი გამოყოფდა

მმართველობის სამ ჯგუფს ანუ ხელისუფლება ფაქტობრივად დანაწილებული იყო, მაგრამ ამას მხოლოდ პირობითი ხასიათი ჰქონდა, მისი მოსაზრებით, ისლამური მმართველობა წარმოადგენდა შარიათის სამართალის საფუძველზე დამყარებულ გადაწყვეტილების მიმღებ, სათათბირო და აღმასრულებელ მმართველობას. „ისლამურ რესპუბლიკაში“ გადაწყვეტილების მიმღებ ჯგუფში მოიაზრება საკანონმდებლო ხელისუფლება, რომელსაც დამფუძნებელი კრების როლი უნდა შეესრულებინა, მისი წევრები კანონებს საკუთარი გონების კარნახით კი არ გამოსცემდნენ, არამედ ნებისმიერ გადაწყვეტილებას შეუხამებდნენ ყურანისა და სუნას დებულებებს. გადაწყვეტილების მიმღები ჯგუფის ძირითადი დანიშნულება გახლდათ ყურანისა და სუნას დებულებების მოქმედებაში მოყვანა ანუ გააქტიურება. გადაწყვეტილების მიმღებ ჯგუფს ესათუის დადგენილება ერთხმად უნდა მიეღო ფეთვას სახით (ფეთვა არის გადაწყვეტილება, განკარგულება, რასაც უმაღლესი სასულიერო პირები—მოჯთეჰიდები და მეფეთიები გამოსცემდნენ. ფეთვა სავალდებულო იყო შესასრულებლად. (81, 142-143) სათათბირო ჯგუფში „ისლამური რესპუბლიკის“ მიხედვით იგულისხმება პარლამენტი (მეჯლისი) ამ ჯგუფში ანუ მეჯლისში ხალხს ყველაზე უფრო გავლენიანი და ავტორიტეტული მოჯთეჰიდები უნდა აერჩია. ეს ორგანო გადაწყვეტილების მიმღებ ჯგუფის გამოტანილი ფეთვის შესაბამისად განიხილავდა სხვადასხვა სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის დადგენილებას ამტკიცებდა მას და შესასრულებლად სხვადასხვა ორგანოებს გადასცემდა. აღსანიშნავია, რომ ამ სათათბირო ჯგუფიდან გამოყოფილი იყო 5 წევრისგან შემდგარი ე.წ „კომისია“, რომლის ძირითადი ფუნქცია იყო კონტროლის განხორციელება სათათბირო ჯგუფის გადაწყვეტილებებზე, რათა ისინი მუდმივ შესაბამისობაში ყოფილიყვნენ ისლამურ ნორმებთან. აღმასრულებელი ჯგუფი ცალსახად მინისტრთა კაბინეტს ნიშნავს. ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ ხომეინი არ უთითებს სასამართლო ხელისუფლებაზე, როგორც ხელისუფლების ერთ-ერთ განშტოებაზე, რადგან, იგულისხმება, რომ მართლმსაჯულება ხორციელდება მხოლოდ და მხოლოდ შარიათის კანონებით, რაც თავიანთავად გამორიცხავს საერო სასამართლოების არსებობას, სასამართლო ხელისუფლება მთლიანად სასულიერო პირთა კომპეტენციაა და ამიტომ მართლმსაჯულების

წარმომადგენლები უპირობოდ სასულიერო პირები მოჯთეჰიდები და ფაყიჰები (ფაყი- არის მუსლიმური კანონმდებლობა, იურისპრუდენცია, ხოლო ფაყიჰი არის სასულიერო პირი, ანუ შარიათის მცოდნე, მუსლიმური კანონმდებელი.) უნდა ყოფილიყვნენ, თუმცა ეს დათქმა მხოლოდ სასამართლოს არ ეხებოდა სასულიერო პირები უნდა ყოფილიყვნენ აგრეთვე სხვა სახელმწიფოს ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული ერთეულების მმართველები. ანუ თვითმმართველობა და მმართველობა გარკვეულწილად სასულიერო პირთა ხელში იყო თავმოყრილი მმართველობის ზემოთმითითებული ნორმები და პრინციპები დღესაც აქტიურადაა დანერგილი ირანის თანამედროვე პოლიტიკურ და სამართლებრივ ურთიერთობაში და ცხადია, რომ ირანში საკმაოდ მძლავრობს რელიგიის გავლენა და ზემოქმედება არსებულ პოლიტიკურ სისტემაზე, რაც თავის მხრივ აძლევს ირანის სახელმწიფოს თეოკრატიულ ხასიათს ამის ფუნდამენტი, კი სწორედ აიათოლა ხომეინის „ისლამური რესპუბლიკის მმართველობის” კონცეფციის დებულებებია, რომლებმაც თითქმის სრული ასახვა ჰპოვეს ირანის რესპუბლიკის კონსტიტუციაში.

ირანის რესპუბლიკის კონსტიტუცია, წარმოადგენს სახელმწიფოს ძირითად კანონს, სადაც განსაზღვრული და დაცულია სახელმწიფოებრივი მოწყობის უმნიშვნელოვანესი საკითხები, სახელმწიფო ორგანოების სისტემა და კლასიფიკაცია, აგრეთვე მოქალაქეების სამართლებრივი მდგომარეობა და სხვა სახელმწიფო ინსტიტუტების ფუნქციონირების წესი და პირობები.

აღსანიშნავია, რომ ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია განასახიერებს ისლამის საწყისებზე დაფუძნებულ ირანის საზოგადოების კულტურულ, სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სისტემას, რომელის ძირითადი მიზანი ისლამური მმართველობის განმტკცებაა. ირანის ახალ კონსტიტუციას თანამედროვე იურიდიულ და პოლიტიკურ მეცნიერებაში ხშირად „ისლამურ კონსტიტუციასაც” უწოდებენ, იმდენად რამდენადაც, მისი შინაარსი მთლიანად ისლამური სულისკვეთებითაა გაჯერებული, კონსტიტუციის თითოეულ ნორმაში ფაქტობრივად გამოკვეთილია პოლიტიკური ისლამის, კონსტიტუციური რეგლამენტაცია.

კონსტიტუცია შედგება პრეამბულის, 12 თავის, 175 მუხლის, 57 პუნქტისა და 87 ქვეპუნქტისგან, თუმცა მასში განორციელებულმა შესწორებებმა და დამატებებმა გამოიწვია კონსტიტუციის 14 თავამდე და 177 მუხლამდე გაზრდა. ქვეყნის ძირითად კანონს ტექსტობრივად საკმაოდ ვრცელი პრეამბულა აქვს, რაც კანონზომიერია ქვეყანაში მომხდარი პოლიტიკური გადატრიალებისა და კატაკლიზმების ფონზე. მის პირველივე მუხლში განსაზღვრულია: რომ ირანის სახელმწიფო მმართველობის ფორმას წარმოადგენს ისლამური რესპუბლიკა, რომლის ხალხმა ყურანის ჭეშმარიტ და სამართლიან, უძველეს ტრადიციებზე დაყრდნობით ხმა მისცა ყურანის ჭეშმარიტ და სამართლიან მმართველობას. ზოგადი პრინციპების განმარტებისას მითითებულია, რომ ისლამური რესპუბლიკის სისტემა ემყარება შემდეგ ფუძემდებლურ პრინციპებს:

1. ერთღმერთიანობას (არარს სხვა ღმერთი გარდა ალაჰისა),
2. ღვთაებრივი ზემოთაგონება და მისი ფუძემდებლური როლი კანონების განმარტებისას,
3. ადამიანთა საქმიანობაში ღვთის სახელით ისლამური ტრადიციების დამკვიდრება. და სხვა.

კონსტიტუციის მომდევნო თავებში განსაზღვრულია დროშის, ენის, დამწერლობის და სხვა სახელმწიფო სიმბოლოების შესახებ, აგრეთვე სახელმწიფო რელიგიის ისლამის თაობაზე. აღსანიშნავია, რომ კონსტიტუციაში დიდი ყურადღება ექცევა მოქალაქეების უფლებებსა და თავისუფლებებს და მათი უზრუნველყოფის ღონისძიებებს, თუმცა ძნელია მიჯნის დადგენა ძირითად კანონში უფლებათა აღიარებასა და მათ რეალურ შესრულებას შორის. ფინანსებსა და ეკონომიკის საკითხებს კონსტიტუციის მეოთხე თავი აღსანიშნავია, რომ სახელმწიფო სახსრებისა და თანხების ბრუნვასა და ხარჯვზე არსებობს ქვეყნის უმაღლესი სარევიზიო ორგანო, რომელიც ისლამური პარლამენტის უშუალო ქვემდებარეობაშია ეს ორგანო ფაქტობრივად სახალხო კონტროლის ფუნქციას ასრულებს, თუმცა კონსტიტუციაში არაფერია ნათქვამი არც მისი შექმნის, სტრუქტურის, მუშაობის წესისა და პირობების შესახებ.

კონსტიტუციის 57-ე მუხლში ხაზგასმულია, რომ ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში არსებობს ხელისუფლების სამი ორგანო საკანონმდებლო, აღმასრულებელი და სასამართლო, რომელიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელია. მითითებული ნორმა ცხადყოფს, რომ ქვეყანაში თეორიულად დაცულია ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი, თუმცა ფაქტობრივად სულ სხვა რეალობას აქვს ადგილი. ამდენად, ჩვენ დეტალურად განვიხილავთ ხელისუფლების თითოეული განშტოების იურიდიულ ბუნებას, როგორც სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის ძირითად ხერხემალს. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის მეექვსე თავი მთლიანად დათმობილი აქვს, საკანონმდებლო ხელისუფლებას. 62-ე მუხლის შესაბამისად, ისლამური საბჭოს კრება (პარლამენტი) იქმნება ხალხთა რიგებიდან პირდაპირი და ფარული კენჭისყრით არჩეული დეპუტატებისაგან, ამასთან, მუხლის დისპოზიციის ბოლოს მითითებულია, რომ არჩევნებთან დაკავშირებული საკითხები რეგულირდება საარჩევნო კანონით. ისლამური საბჭოს კრებაში დეპუტატები აირჩევიან 4 წლის ვადით მათი საერთო რაოდენობა ზუსტად არ არის დაფიქსირებული. დეპუტატთა მინიმალური რაოდენობა 270-ია, თუმცა მოსახლეობის ზრდის ან პოლიტიკური და გეოგრაფიული ფაქტორების გათვალისწინებით მათი რიცხვი 20 დეპუტატით შეიძლება გაიზარდოს. (227, 31-38)

ისლამური საბჭო უფლებამოსილია დაიწყოს მუშაობა საერთო რაოდენობის ორი მესამედის დასწრებით. საზოგადოებრივი ურთიერთობის სხვადასხვა სფეროების დარეგულირების მიზნით იქმნება ისლამური საბჭოს შემადგენლობიდან კომისიები, რომელთა შექმნის წესსა და პირობებს განსაზღვრავს ისლამური საბჭოს კრების შინაგანაწესი. ისლამური საბჭოს კრება უფლებამოსილია კონსტიტუციით დადგენილ ფარგლებში გამოსცეს კანონები. კონსტიტუციის 81-82 მუხლებში გაშლილია ფაქტობრივად კონსტიტუციური აკრძალვები, რომლებიც ძირითადად ეხება უცხოელების საქმიანობას ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში. საკანონმდებლო ორგანოს ერთერთ ფუნქციას წარმოადგენს აგრეთვე მინისტრთა კაბინეტისთვის ნდობის ვოტუმის გამოცხადება აღნიშნული პროცედურა დეტალურადაა გაწერილი კონსტიტუციის 87-ე და 89-ე მუხლებში.

ისლამური საბჭოს სხდომები საჯაროა გამონაკლისი შემთხვევების გარდა, როცა ამას ქვეყნის უშიშროების ინტერესები მოითხოვს. დახურული სხდომების ჩატარების მოთხოვნის უფლება აქვს პრეზიდენტს, ერთ-ერთ მინისტრს ან 10 დეპუტატს. ამ სხდომებზე მიღებული გადაწყვეტილება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ნამდვილი თუ მას საზედამხედველო საბჭოს წევრების თანდასწრებით ხმას მისცემს დეპუტატთა 3/4. ირანის რესპუბლიკის კონსტიტუციით გათვალისწინებულია ისეთი ინსტიტუტი, როგორიცაა საზედამხედველო საბჭო, რომლის მიზანია, ისლამის ტრადიციების, ძირითადი კანონის მოთხოვნათა დაცვა და მათ შესრულებაზე ზედამხედველობა. აგრეთვე კონტროლი იმაზე, რომ ისლამის ტრადიციებს არ ეწინააღმდეგებოდეს ისლამური საბჭოს კრების გადაწყვეტილებანი, საბჭოს შემადგენლობა განისაზღვრება ექვსი მცოდნე, სამართლიანი ფაყიჰისგან და მათი შერჩევა წინამძღოლს ეკისრება, აგრეთვე საბჭოში შედის ექვსი იუსტიციის სხვადსხვა დარგში მომუშავე იურისტი, რომლებსაც შეარჩევენ მუსლიმური სამართალმცოდნე პირებისგან. საზედამხედველო საბჭოს 6 წლის ვადით ირჩევენ, თუმცა პირველ პერიოდში სამი წლის ვადის გასვლის შემდეგ, კენჭისყრის საშუალებით, ამ საბჭოს მხოლოდ ნახევარი შეიცვლება, ხოლო შეცვლილ ადგილზე, ახალ წევრებს დანიშნავენ. ისლამური საბჭოს კრების მიერ ყველა დამტკიცებული კანონპროექტი საზედამხედველო საბჭოს ეგზავნება, რომელიც ვალდებულია არაუმეტეს 10 დღისა შეისწავლოს კანონპროექტი და იმსჯელოს თუ რამდენად შეესაბამება იგი ისლამურ ტრადიციებსა და მოთხოვნებს. აღნიშნულ საბჭოს პრაქტიკულად განუსაზღვრელი უფლებები გააჩნია იგი უფლებამოსილია ძალადაკარგულად და ბათილად გამოაცხადოს პარლამენტის მიერ მიღებული კანონი „ისლამურ ტრადიციებთან“ შეუსაბამობის მოტივით. ხოლო თავად კანონპროექტი მხოლოდ საზედამხედველო საბჭოს მოწონების შემდეგ შედის კანონიერ ძალაში. იმ შემთხვევაში, თუ საბჭოს წევრთა აზრით, კანონი ეწინააღმდეგება ისლამურ ტრადიციებსა და კონსტიტუციას, მას ხელმეორედ განსახილველად უბრუნებენ ისლამური საბჭოს კრებას ანუ პარლამენტს და თუ შემდგომაც, საზედამხედველო საბჭომ ეს კანონი იმავე მიზეზით დაიწუნა (ისლამურ ტრადიციებთან

შეუსაბამობის გამო) მას გააჩნია ვეტოს დადების უფლება ამ კონკრეტულ კანონზე.

ახალ, ირანის რევლუციის შემდგომ კონსტიტუციაში, სადაც ისლამური რესპუბლიკის სამართლებრივი საფუძვლებია ჩამოყალიბებული, იურიდიულად არის განმტკიცებული „ველაიათ-ე ფაყის“ თეოკრატიული სახელმწიფოს მმართველობის ინსტიტუტი, რაც წარმოადგენს ხომენისეული კონცეფციის პრაქტიკულად ხორცშესხმას ირანის სინამდვილეში და მიზნად ისახავს ჯერ კიდევ მრავალი საუკუნის წინათ დამკვიდრებულ ისლამური ნორმების აღორძინებას და მათ საფუძველზე თანამედროვე სახელმწიფოს მართვას. „ველაიათ-ე ფაყი“ სიტყვა სიტყვით შარიათის უმაღლესი კანონმცოდნის თანამდებობას ნიშნავს. „ველაიათ-ე ფაყის“ სახელმწიფო მმართველობის ინსტიტუტის შემოღების შესახებ საუბარია კონსტიტუციის პრეამბულაში, მეხუთე მუხლში და მთლიანად მერვე თავში. პრეამბულაში ცალკე პარაგრაფი ეძღვნება „სამართლიანი მუსლიმანი კანონმდებლის–ფაყის“ როლის განსაზღვრებას. აქ საგანგებოდ არის აღნიშნული, რომ კონსტიტუციის საფუძველზე იქმნება ნიადაგი „ქემარიტი ფაყის“ უმაღლესი თანამდებობის დამკვიდრებისათვის, მას ხალხი აღიარებს „წინამძღოლად,” ანუ სულიერ ლიდერად, რომელიც „არ გადაუხვევს ისლამის კეთილშობილური პრინციპებისგან”, როგორც ავლნიშნეთ, ძირითადი კანონის მერვე თავი ეხება წინამძღოლის (რაჰბარის) არჩევის წესსა და პირობებს, წინამძღოლისთვის (რაჰბარისთვის) დამახასიათებელ თვისებებს, მის უფლება – მოვალეობებს. კონსტიტუცია, მას ფაქტიურად შეუზღუდავ უფლებამოსილებებს ანიჭებს, კერძოდ: იგი ნიშნავს საზედამხედველო საბჭოს შემადგენლობას, განაწესებს ქვეყნის უმაღლეს სასამართლო ორგანოებს, ნიშნავს და გადააყენებს უმაღლეს სარდლობას. ირანელი ხალხის სულიერი ლიდერს, უმაღლეს სასულიერო თანამდებობის პირს, კონსტიტუციით განსაზღვრული წესით აბარია ირანის ისლამური რესპუბლიკის წყობის საერთო–პოლიტიკური კურსის განსაზღვრა, აგრეთვე ზედამხედველობის დაწესება პოლიტიკური კურსის გახორციელების სისწორეზე და სხვა უმნიშვნელოვანეს სახელმწიფოებრივი საკითხების დარეგულირება, ამდენად, სულიერი ლიდერის უფლებამოსილებები

საკმაოდ ფართოა და მოიცავს საზოგადოებრივი ურთიერთობის თითქმის ყველა სფეროს. კონსტიტუცია წინამძღოლს აღჭურავს რესპუბლიკის პრეზიდენტის პოსტიდან გადაყენების უფლებით „თუ იგი კანონს გადაუხვევს“, „კანონის გადახვევა“ დასაბუთებულ უნდა იქნეს უმაღლესი სასამართლოს მიერ. ხოლო ისლამური საბჭოს კრება დაადასტურებს პრეზიდენტის არაკომპეტენტურობას. წინამძღოლს უფლება აქვს „ისლამური ნორმების ფარგლებში“ გააუქმოს ან შეასწოროს ყველა ინსტანციის სასამართლოს მიერ მიღებული განჩინება, სასჯელი დაუმძიმოს ან შეუმსუბუქოს მსჯავრდებულს. კონსტიტუციის 109 –ე მუხლი აყალიბებს წინამძღოლისთვის დამახასიათებელ თვისებებს, რომელთაგან უმნიშვნელოვანესია მეცნიერული კომპეტენტურობა, რაც აუცილებელია მუსლიმური იურისპრუდენციის შესაბამისად სხვადასვა საკითხის გადასაჭრელად: სამართლიანობა და ღვთისმოსაობა, რაც საჭიროა ისლამური თემის წინამძღოლისთვის და ბოლოს ჯანსაღი პოლიტიკური და საზოგადოებრივ თვალსაზრისი. წინამძღოლის შემდეგ მეორე პირს წარმოადგენს ქვეყნის პრეზიდენტი ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ კონსტიტუციით მეტად გართულებულია პრეზიდენტის არჩევის პროცედურა. რისთვისაც, ოთხი ძირითადი ეტაპის გავლაა საჭირო.

1. პრეზიდენტობის კანდიდატურებს ადგენს საზედამხედველო საბჭო, რაც გულისხმობს მათი კომპეტენტურობის შემოწმებას.
2. საზედამხედველო საბჭოს მიერ უკვე დადგენილ კანდიდატებს იწონებს წინამძღოლი, ანუ რაჰბარი
3. საპრეზიდენტო არჩევნები ტარდება მხოლოდ ამ ორი ეტაპის გავლის შემდგომ
4. არჩეულ კანდიდატს თანამდებობაზე განკარგულებით ამტკიცებს წინამძღოლი. (ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის 110-ე მუხლის მე-9 პუნქტი) (227,40-44) აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ რესპუბლიკის პრეზიდენტობის კანდიდატს აირჩევენ რელიგიური და პოლიტიკური მოღვაწეების წრიდან 114-115 მუხლების თანახმად იგი უნდა იყოს ღრმად

მორწმუნე და რელიგიური პიროვნება. როგორც ავლნიშნეთ რესპუბლიკის პრეზიდენტი ქვეყნის მეორე პირია სულიერი ლიდერის (რაჰბარის) შემდგომ ხელისუფლების ამგვარი გადანაწილება და ქვემდებარეობის წესი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს პოლიტიკური ისლამისა და თეოკრატიზმის პროცესების განვითარებას ირანის რესპუბლიკაში. სახელმწიფო ხელისუფლების დაყოფისა და დამოუკიდებლობის პრინციპი, სრულებით იგნორირებულია მას მხოლოდ ფორმალური ხასიათი აქვს და ასევე ფორმალურადაა ის განსაზღვრული კონსტიტუციის 57-ე მუხლით სახელმწიფო ორგანოების ნებისმიერი საქმიანობა მკაცრად კონტროლირდება რელიგიური კუთხით და განიცდის აბსოლუტურ ზემოქმედებას სპეციალურად ამისთვის შექმნილი ორგანოების მიერ. ამგვარი კონტროლი ხორციელდება მხოლოდ ისლამური ნორმებისა და პრიციპებზე დაყრდნობით, რაც თავის მხრივ ისლამიზაციის განვითარებას უწყობს ხელს.

პრეზიდენტის უფლება-მოვალეობანი, ფუნქციები განსაზღვრულია კონსტიტუციის მეცხრე თავში. პრეზიდენტი თავის საქმიანობაში კოორდინაციას ამყარებს სახელმწიფო ორგანოებს შორის. კონსტიტუციურად პრეზიდენტი წარმოადგენს ე.წ. შუალედურ რგოლს ადმასრულებელ ხელისუფლებასა და სასულიერო ლიდერს, ანუ რაჰბარს შორის. პრეზიდენტი თავისი უფლებებისა და მოვალეობების ფარგლებში პასუხისმგებელია წინამძღოლის, ხალხის და ისლამური საბჭოს კრების წინაშე. მას თავისი უფლებამოსილებების შესასრულებლად ჰყავს პირველი მოადგილე და მოადგილეები. პირველი მოადგილე პრეზიდენტის თანხმობით უძღვება მინისტრთა საბჭოს და კოორდინაციას უწევს სხვა მოადგილეების საქმიანობას, კონსტიტუციით პრეზიდენტს შეუძლია დელეგირება განახორციელოს თავისი უფლებამოსილებებს სხვა პირის მიმართ. ადმასრულებელი ხელისუფლებაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს მინისტრთა კაბინეტი, რომელსაც ქვეყნის პრეზიდენტი თავმჯდომარეობს. მინისტრებს ნიშნავს პრეზიდენტი და წარუდგენს მათ ნდობის ვოტუმის მისაღებად წარუდგენს მათ ისლამური საბჭოს კრებას. მინისტრთა კაბინეტის და სამინისტროების სტრუქტურულ–ორგანიზაციული წყობა დაახლოებით იმავე პრინციპს ემყარება, როგორიც შაჰის მონარქიული რეჟიმის დროს იყო, მაგრამ

ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში რევოლუციის შემდეგ შეიქმნა და მოქმედებს ზოგიერთი ისეთი სამინისტრო, რომელიც სახელმწიფო წყობილების ისლამურ ყაიდასთან, საზოგადოებრივი ცხოვრების ისლამიზაციასთან და თეოკრატიზაციის პროცესების განვითარებასთან არის დაკავშირებული. მაგალითად, შექმნილია ისლამური ორიენტაციის, „ჯიჰად-ე საზანდეგის“, „ისლამური რევოლუციის გუშაგების“ და სხვა სამინისტროები ისლამური ორიენტაციის სამინისტრო ემსახურება ე.წ. „ისლამური რევოლუციის“ და ისლამური სახელმწიფოს“ ირანული მოდელის პროპაგანდას, ისლამური რევოლუციის გუშაგების სამინისტრო ქვეყნის თავდაცვის სამინისტროს პარალელურად არსებობს კონსტიტუციის 149-ე მუხლში მითითებულია „ირანის ისლამური რესპუბლიკის არმია ისლამური უნდა იყოს, რაც ნიშნავს, რომ იგი ორთოდოქსული და სახალხო“ ხოლო 151-ე მუხლი განსაზღვრავს რომ „მთავრობა ვალდებულია ისლამური ტრადიციების შესაბამისად უზრუნველყოს ქვეყნის მთელი მოსახლეობის სამხედრო მომზადება. ამდენად, ქვეყნის თავდაცვისა და აღჭურვის საქმეში ამოსავალი კრიტერიუმი რწმენა და მართლმორწმუნეობაა, აქედან გამომდინარე ისლამური რესპუბლიკის არმია და რევოლუციის გუშაგთა კორპუსი აღნიშნული მიზნით ყალიბდებიან. მათ არა მხოლოდ საზღვრის დაცვა ევალებათ, არამედ კისრულობენ საწინასწარმეტყველო მისიასაც, რაც გულისხმობს ღვთის გზაზე საღვთო ომის და მსოფლიოში ღვთაებრივი კანონის უზენაესობის გავრცელებას.

კონსტიტუციის მეტერთმეტე თავი ეძღვნება სასამართლო ხელისუფლებას. აღსანიშნავია, რომ „ისლამური მმართველობის“ ხომეინისეული მოდელი „ისლამურ რესპუბლიკაში“ არ ითვალისწინებდა ახალი სასამართლო ხელისუფლების ორგანოების შექმნას, რაც განპირობებული იყო იმით, რომ ტრადიციულ ქვეყანაში დამკვიდრებული იყო შარიათის რელიგიური სასამართლო სისტემა. ირანის ახალ კონსტიტუციაში სასამართლო გამოცხადებულია მართლმსაჯულების დამოუკიდებელ ორგანოდ, რომელიც ისლამური სამართლიანობის საფუძველზე იცავს საზოგადოების და პიროვნების უფლებებს. გამომდინარე აქედან მართლმსაჯულების საკითხს ხალხის

უფლებების დაცვასთან დაკავშირებით სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს ისლამური მოძრაობის მიმართულებით, ამიტომ კონსტიტუციის მიხედვით შექმნილია ისეთი სასამართლო სისტემა, რომელიც ეფუძნება ცალსახად რელიგიურ წესებს, კერძოდ, კონსტიტუციის 157-ე მუხლის თანახმად „სასამართლო, ადმინისტრაციულ და აღმასრულებელ საკითხებში სასამართლო ხელისუფლების პასუხისმგებლობის განხორციელების მიზნით წინამძღოლი ხუთი წლის ვადით ნიშნავს ერთ სამართლიან და სასამართლო საკითხებში განსწავლულ მოჯთაჰედს სასამართლო ხელისუფლების გამგებლად, რომელიც ქვეყნის უმაღლესი სასამართლო ინსტანციაა” (227,53-56) ამ მუხლის დისპოზიციიდან გამომდინარეებს, რომ უმაღლესი სასამართლო ინსტანციის პირველი პირი წინამძღოლის ანუ სასულიერო ლიდერის მიერ დანიშნული სასამართლო ხელისუფლების გამგებელია, რომლის ფუნქციებში კონსტიტუციის თანახმად შედის მართლმსაჯულების სათანადო ორგანიზაციის შექმნა, ისლამური რესპუბლიკის კანონების შესატყვისად სასამართლო კანონპროექტების შემუშავება, აგრეთვე სამართლიანი და ღირსეული მოსამართლეების დანიშვნა. სასამართლო ხელისუფლების თავში, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს იუსტიციის მინისტრს, რომელსაც კონსტიტუცია, გარდა ზოგადი უფლება-მოვალეობისა, რაც აკისრია ნებისმიერ აღმასრულებელი ორგანოს მინისტრს, ანიჭებს სპეციალურ უფლებამოსილებებს, იგი პასუხისმგებელია ყველა საკითხზე, რომელიც ეხება სასამართლო ხელისუფლების ურთიერთობას აღმასრულებელ და საკანონმდებლო ხელისუფლებასთან, სასამართლო ხელისუფლების გამგებელს უფლება აქვს იუსტიციის მინისტრს საფინანსო, ადმინისტრაციულ და მოხელეთა (მოსამართლეთა გარდა) დანიშვნის სრული უფლება მიანიჭოს, ხოლო თავად იუსტიციის მინისტრის კანდიდატურას სასამართლო ხელისუფლების გამგებელი წარუდგენს რესპუბლიკის პრეზიდენტს. 161-ე მუხლის შესაბამისად, სასამართლოებში კანონების განხორციელებაზე კონტროლის გასაწევად, აგრეთვე ერთიანი სასამართლო სისტემის შესაქმნელად იქმნება ქვეყნის უმაღლესი სასამართლო, რომლის თავმჯდომარეს ასევე ნიშნავს სასამართლო ხელისუფლების გამგებელი უმაღლესი სასამართლოს მოსამართლეებთან შეთანხმებით. მოსამართლის უფლებამოვალეობას ფიყჰის ტრადიციებზე

დაყრდნობით განსაზღვრავს კანონი. კონსტიტუციის 174-ე მუხლი ითვალისწინებს კანონების სწორად შესრულებაზე ზედამხედველობის გასაწევად კიდევ ერთ მაკონტროლირებელ ორგანოს, რომელიც სასამართლო ხელისუფლების გამგებლის მეთვალყურეობით იქმნება, როგორც „ქვეყნის მთავარი საკონტროლო ორგანიზაცია” ამ ორგანიზაციის შექმნის წესი და პირობები გათვალისწინებულია ცალკე კანონით და კონსტიტუციაში დეტალურად გაწერილი არ არის.

ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციაში ვერ შევხვდებით ისეთ ნორმას, რომელიც უზრუნველყოფს მოსამართლის დამოუკიდებლობას თავისი უფლებამოსილებების განხორციელებისას, უფრო მეტიც 170-ე მუხლი იმპერატიულად ადგენს, რომ „მოსამართლეები ვალდებული არიან თავი შეიკავონ იმ კანონპროექტების და დადგენილებების, აგრეთვე ისეთი საქმიანობის განხორციელებისგან, რომელიც ზიანს აყენებს ისლამურ ტრადიციებს” ამასთან, ის ქმედებები, რომლებიც შეიძლება ზიანის მომტანი იყოს რელიგიისთვის საკმაოდ ფართოა აქედან ცალსახად შეიძლება დავასკვნათ მოსამართლეთა საქმიანობის და დამოუკიდებლობის შეზღუდვის შესახებ.

კონსტიტუციის მეცამეტე თავი განსაზღვრავს ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭოს შექმნის საფუძვლებს. ეროვნული ინტერესების უზრუნველსაყოფად და ისლამური რევოლუციის, ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის დაცვის მიზნით, რესპუბლიკის პრეზიდენტის თავმჯდომარეობით იქმნება ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭო, რომლის ფუნქციებში შედის:

- 1) წინამძღოლის მიერ შემუშავებული გლობალური პოლიტიკის ფარგლებში ქვეყნის თავდაცვისა და უშიშროების პოლიტიკის განსაზღვრა;
- 2) თავდაცვისა და უშიშროების საერთო ღონისძიებებთან პოლიტიკური, საინფორმაციო, საზოგადოებრივი, კულტურული, ეკონომიკური საქმიანობის კოორდინაცია;
- 3) ქვეყნის მატერიალური და სულიერი შესაძლებლობების გამოყენება საშინაო და საგარეო მუქარისადმი დასაპირისპირებლად.

ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭო თავისი ფუნქციების შესაბამისად ქმნის ქვეყნის თავდაცვისა და უშიშროების დამხმარე საბჭოებს, რომელსაც ხელმძღვანელობს რესპუბლიკის პრეზიდენტი ან უმაღლესი საბჭოს ერთ-ერთი წევრი, რომელსაც უშუალოდ პრეზიდენტი ნიშნავს. დამხმარე საბჭოების უფლებამოსილებებს განსაზღვრავს კანონი, ხოლო მათ სტრუქტურას უმაღლესი საბჭო ამტკიცებს.

კონსტიტუციის მეთოთხმეტე თავი დეტალურად განიხილავს კონსტიტუციის გადასინჯვის წესსა და პირობებს, რომლის მიხედვითაც კონსტიტუციაში შესატანი ნებისმიერი ცვლილებები და დამატებები ძალაშია წინამძღოლთან და ხელისუფლების სამივე ორგანოსთან კონსულტაციების შემდეგ, აღნიშნულ კონსულტაციებს ახორციელებს კონსტიტუციის გადასინჯვის საბჭო, რომლის შემადგენლობაში შედიან: საზედამხედველო საბჭოს წევრები, ხელისუფლების სამივე ორგანოს ხელმძღვანელები. რესპუბლიკის პრეზიდენტი, ისლამური საბჭოს კრების ათი დეპუტატი და სასამართლო ხელისუფლების წევრები, წინამძღოლის მიერ შერჩეული ათი კაცი, სამი კაცი მინისტრთა საბჭოდან, უნივერსიტეტის სამი წარმომადგენელი. აღნიშნული საბჭოს დადგენილებენი, მას შემდეგ რაც მათ მოიწონებს და ხელს მოაწერს წინამძღოლი უნდა დამტკიცდეს რეფერენდუმის გზით, თუმცა ამავე მუხლში (177-ე მუხლი) (227, 53-55) მითითებულია, რომ „კონსტიტუციის გადასინჯვასთან” დაკავშირებით 59-ე მუხლის შესაბამისად რეფერენდუმის მოწყობა საჭირო არ არის. მიგვაჩნია, რომ ერთიდაიმავე მუხლის ეს ორი დებულება აშკარად ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. კონსტიტუციური ცვლილებები და დამატებები არ ვრცელდება სახელმწიფო წყობილების ისლამიზაციასთან და ისლამური ტრადიციების საკითხებზე.

ამრიგად, ირანში არსებული პოლიტიკური სისტემა, ფაქტობრივად პოლიტიკურ ისლამზე დაფუძნებული, რომელიც განიმარტება, როგორც რწმენა, რომ ყურანსა და ჰადისებში მოცემულია ყველაფერი, თუ როგორ უნდა მოეწყოს სახელმწიფო, საზოგადოება და მმართველობა და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ქვეყნის ძირითად კანონში განხორციელებულია ისლამის, როგორც სახელმწიფო რელიგიის, კონსტიტუციური რეგლამენტაცია, რაც თავის მხრივ ნათლად

გვაჩენებს, რომ ირანში არსებული პოლიტიკური სისტემა ცალსახად თეოკრატიული ხასიათისაა და ეს გამომდინარეობს კონსტიტუციიდან, თუ სხვა სამართლებრივ-ნორმატიული აქტებიდან, რაც ერთობლიობაში ქმნიან ირანის ისლამური რესპუბლიკის თეოკრატიულ პოლიტიკურ და საკანონმდებლო ბაზას.

3.3 პოლიტიკური ისლამი და რელიგიური ფუნდამენტალიზმი თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში

ისლამის პოლიტიკურ სისტემად განსაზღვრას საფუძველი ჩაუყარეს თანამედროვე ისლამისტთა წინამორბედებმა ჰასან ალ-ბანამ (ეგვიპტეში „მეზი მუსლიმების“ ასოციაციის შემქმნელმა) და აბუ ალა-მავდუდიმ (ინდურ-პაკისტანური „ჯამათ-ი ისლამის“ დამფუძნებელმა). მათი ნააზრევის ქვაკუთხედს შეადგენს იდეა დაბრუნებისა „წმინდა წიგნების“ ტექსტებთან და იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან, რაც მუსლიმთა პირველი თემის დროს არსებობდა. უფრო ადრეც, იბნ თაიმიას (1263-1328), აბდ ალ-ვაჰაბისა (1703-1792) თუ ალ-ავღანის (1838-1897) რეფორმატორული მოღვაწეობის საფუძველსაც სწორედ ეს იდეა წარმოადგენდა. აღსანიშნავია, რომ ეს იდეა უკლებლივ ყველა თანამედროვე სუნიტურმა მოძრაობამ გაითავისა – არსებობს მხოლოდ მუჰამედისა და პირველი ოთხი ხალიფას დროინდელი ისლამი; შემდგომი მოვლენები, შესაბამისად მრავალსაუკუნოვანი ისტორია, უარყოფილია. აღსანიშნავია, რომ ისლამური თემის აღდგენას, სხვებისაგან განსხვავებით, ისლამისტები რევოლუციის გზით აპირებენ. „ისლამი რევოლუციური იდეოლოგიაა, მას შეუძლია გარდაქმნას სისტემა, გარე სამყარო, სოციალური ურთიერთობანი“. ისლამური რევოლუცია კი ერთადერთი საშუალებაა ისტორიისა და ისლამური ცივილიზაციის მთავარ მამოძრავებელ ძალასთან – ისლამურ ფასეულობებთან დაბრუნებისათვის. (181, 477,628) ადრეული უმმის,

ისლამური თემის უმთავრეს მახასიათებლად ისლამური სამყაროს სოციოპოლიტიკური და რელიგიური ერთობა მიიჩნევა. ისლამისტებისათვის ისლამი წარმოადგენს გლობალურ და ტოტალურ მსოფლმხედველობას და იგი ნებისმიერი პოლიტიკური საკითხის განმსაზღვრელიცაა, აქედან გამომდინარე ისლამს გარკვეულწილად ტიპური ტოტალიტარული იდეოლოგიის სახე აქვს მიღებული.

ბუნებრივია, შეიძლება იყო მუსლიმი და მუსლიმური თემის წევრი, მაგრამ არ იყო რადიკალი ისლამისტი. ამ უკანასკნელთათვის საკმარისი არ არის, რომ საზოგადოება შედგებოდეს მუსლიმთაგან საჭიროა იგი თავისი საფუძვლებით იყოს ისლამური. ამ თვალსაზრისით, თვალსაჩინოა განსხვავება „მუსლიმურ“ და „ისლამურ“ სახელმწიფოებს შორის. მუსლიმურია ყველა ის სახელმწიფო, სადაც მოსახლეობა მუსლიმურია და ხელისუფლებაც ისლამური აღმსარებლობისაა. ისლამური კი ის სახელმწიფოა, რომელშიც აღიარებულია ღმერთისა და მისი კანონის უზენაესობა და იგი იმართება ისლამით განსაზღვრული დირექტივებით. ისლამური სახელმწიფოს აღნიშნული დებულება ჩვენი აზრით, გვაძლევს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის შემადგენლობას,

რადიკალი ისლამისტების თვალსაზრისით, გამორიცხულია ნებისმიერი სახის კომპრომისი მუსლიმურ ქვეყნებში არსებულ რეჟიმებთან. ამგვარი ისლამიზმის იარაღი რევოლუციის კონცეფციაა, რაც გულისხმობს პოლიტიკური რეჟიმის ძალით დამხობას და მის ადგილზე ახალი, განსხვავებულ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული სისტემის დამყარებას. არც ხალხი, არც პარლამენტი და არც სუვერენი არ შეიძლება იყოს კანონშემოქმედი. სუვერენობა ეკუთვნის ღმერთს და მისი კანონი უკვე მოცემულია. „ყურანი მუსლიმური სამყაროს საყოველთაო კანონია, რომელიც მოიცავს სამოქალაქო, სავაჭრო, სამხედრო, სასამართლო და სისხლის სამართლის კანონმდებლობებს“. (215, 15-31) სახელმწიფო ორგანოები საჭიროა იმისათვის, რომ ინდივიდმა იარსებოს, როგორც კეთილმოსურნე მუსლიმმა. ისლამისტური პოლიტიკური სისტემის მოდელი ადამიანს ეხმარება და მხოლოდ ადამიანის საშუალებით შეიძლება გახდეს სახელმწიფოებრივი მოწყობა ისლამური. ინდივიდის პირადი თვისებები, მისი ღვთისმოსაობა

ისლამიზაციის უმთავრესი პირობაა. ავღანური „ჯამიათი ისლამის“ საპროგრამო დოკუმენტის მიხედვით, „ფორმით ისლამური მმართველობა არსებობს მაშინ, როცა საზოგადოების წევრები არიან მუსლიმები, პრაქტიკულ ცხოვრებაში ახორციელებენ თავიანთ ისლამურ მოვალეობას და რელიგიურ ვალდებულებებს, ემორჩილებიან ისლამურ კანონებს“. (215, 19-31) ისლამისტ რევოლუციონერთა მიზანია აღადგინონ ადამიანთა მიერ აღრეული ბუნებრივი წესრიგი, რომელიც სწორედ ისლამს ეფუძნებოდა.

ისლამურ სახელმწიფოში სამართლიანობა განხორციელდება შარიათის წესების შესაბამისად. სახელმწიფოს როლი მხოლოდ იმ პედაგოგიური ფუნქციით ამოიწურება რომ მან უფრო კეთილმორწმუნენი უნდა გახადოს ადამიანები. სახელმწიფოს დანიშნულებას არ წარმოადგენს სამოქალაქო საზოგადოების აშენება. საზოგადოება (ამ შემთხვევაში ისლამური) თავისთავად არსებობს, როგორც ადამიანთა შორის ურთიერთობის შედეგი. ამ ურთიერთობების საფუძველი კი ისლამია. ამასთანავე, ისლამისტებისათვის, სხვა განსახილველი მიმდინარეობებისაგან, მთავარია პოლიტიკური რევოლუცია, სახელმწიფოს ისლამიზაცია, რომლის შედეგაც ავტომატურად მოხდება სახელმწიფოს მმართველობის ისლამური ფორმის დამყარება, აღიარებული იქნება შარიათის უზენაესობა. „ისლამი რევოლუციური მეთოდოლოგია და პროგრამაა“. ტირანიის საპირისპირო ისლამურ პოლიტიკურ წარმოდგენაში არა თავისუფლება, არამედ სამართლიანობაა. საპროტესტო მოძრაობა უფრო ეთიკის, ვიდრე დემოკრატიის ფასეულობების დაცვისაკენ არის მიმართული, რაც ამ მოძრაობების პოპულისტურ ხასიათს განაპირობებს. სახელმწიფო იარაღია და არა მიზანი, შარიათი კი არა მიზანი, არამედ შედეგია.

ისლამისტები ხშირად ისლამს „მესამე გზად“ წარმოადგენენ. საიდ კუტბის აზრით, „თუ კომუნიზმი მხოლოდ მატერიალურ დაკმაყოფილებაზე ფიქრობს, ხოლო ქრისტიანობა სულიერ გადარჩენაზე, ისლამი „გათანასწორებულია“, იგი „სრულყოფილი ადამიანის რელიგიაა“. რაც შეეხება პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების საკითხს, ისლამისტები ლაპარაკობენ მათ შორის, „განსხვავებაზე“ მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ამ სფეროების დაყოფაზე.

ისლამიზმმა დაიკავა ის ადგილი, რომელიც ადრე პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის მეზრძოლთ და ნაციონალისტურ მოძრაობებს ეკავათ. კოლონიალიზმის წინააღმდეგ მეზრძოლი მუსლიმი ხალხები წარსულში შედარებით ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ისლამს. ამჟამად კი, მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა – ეროვნული საკითხის ნაცვლად წინა პლანზე გამოვიდა რელიგია. ისლამისტური მრწამსით, დასავლეთის იმპერიალისტურმა პოლიტიკამ ზიანის მეტი არაფერი მოუტანა მუსლიმურ სამყაროს. „არაბული ერთობის” იდეა თანდათანობით შეცვალა საკმაოდ ბუნდოვანმა „ისლამური ერთობის” იდეამ.

ისლამიზმი შესაძლოა განვიხილოთ, როგორც მუსლიმური სამყაროს შინაგანი გამოცოცხლების ერთ-ერთი ასპექტი, ისლამისტთა დამოკიდებულება დასავლეთისადმი საკმაოდ სტერეოტიპულია და რამდენიმე პუნქტად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: 1. დასავლეთის ფასეულობათა მანკიერებისა და დასავლეთის „ორმაგი” პოლიტიკის მხილება (მორალური პრინციპების დაცვას იგი მხოლოდ სხვისაგან მოითხოვს); 2. ისლამის აპოლოგია (ყველაფერი ყურანსა და სუნაშია მოცემული და ისლამი საუკეთესო რელიგიაა).

ამჟამად, ისლამიზმი შეიძლება მივიჩნიოთ მესამე სამყაროში მიმდინარე პროცესების ერთ-ერთ გამოვლინებად, რომლის დედაარსია რელიგიის განახლება, მისგან რევოლუციური პოლიტიკური პროგრამის შექმნა და ამ პროგრამის რეალიზაციით საზოგადოებრივი ცხოვრების რეისლამიზაცია. ისლამიზმი „მესამე სამყაროს” ფენომენია, გაჯერებული მუსლიმური სპეციფიკით. რევოლუციისა და თეოლოგიის სინთეზი (ე.წ. „განთავისუფლების თეოლოგია”) დღევანდელ მსოფლიოში ხშირია ლაპარაკი ექსტრემისტული ისლამის ყველაზე შემზარავი გამოვლინების ტერორიზმის შესახებ. მაგრამ ზოგადად ტერორიზმის პოლიტიკურ ისლამთან დაკავშირება, გაზვიადებულია, რადგან დღევანდელი ტერორიზმის სათავეები 70-იანი წლების ევროპულ მემარცხენე ექსტრემიზმში უნდა ვეძიოთ და იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს ისლამურ ფენომენად.

ისლამიზმისგან განსხვავებით, ისლამური რელიგიური ტრადიციონალიზმი არ ისახავს მიზნად გარკვეული პოლიტიკური პროგრამების შექმნას,

ტრადიციონალისტების წარსულისადმი ნოსტალგია უფრო მორალისტურია, ვიდრე სოციალური სამართლიანობის იდეების მატარებელი, მაშინ როცა ეს იდეა ისლამისტური აზროვნების ერთ-ერთი აღმოსავლური პუნქტია. (215, 15-31)

ტრადიციონალისტური ჩვევები უფრო დამახასიათებელია სასოფლო რეგიონებისათვის, სადაც დასავლური ცივილიზაციის ფასეულობანი ჯერ კიდევ უცხო ხილია. ამგვარ გარემოში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა უფსკრული ტრადიციონალიზმსა და ისლამიზმის პოლიტიკურ თუ სოციალურ შეხედულებათა შორის.

აღსანიშნავია, რომ ტრადიციონალიზმისაგან განსხვავებით, ფუნდამენტალიზმი უშუალო კავშირშია ისლამიზმთან და გარკვეულწილად მის საფუძველს წარმოადგენს. კონკრეტულად ტერმინი ფუნდამენტალიზმი აღნიშნავდა XX საუკუნის 20-იანი წლების აშშ-ში აღმოცენებულ პროტესტანტულ ქრისტიანულ მოძრაობას, რომელიც მიზნად ისახავდა ბრძოლას „მოდერნიზმისა“ და „ლიბერალიზმის“ წინააღმდეგ, რელიგიის ფუნდამენტური პრინციპების დაცვას.

მაგრამ თავად ცნება, თავის დროზე, იშვიათად გამოიყენებოდა რელიგიურ-თეოლოგიურ ასპექტში, უმთავრესად იხმარებოდა იმ სოციალური მოძრაობების დასახასიათებლად, რომლებიც წარმატებით ახდენდნენ გავლენას პოლიტიკურ პროცესებზე. ოქსფორდის ინგლისური ენის განმარტებით ლექსიკონში ფუნდამენტალიზმი განმარტებულია, როგორც „ნებისმიერი რელიგიის, განსაკუთრებით ისლამის ფუნდამენტური დოქტრინების პირდაპირი, სიტყვასიტყვითი გაგება“ (180, 477-623) ზოგადად ფუნდამენტალიზმის მიზანია ააღორძინოს თავდაპირველი ფასეულობები, მორალი. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ტერმინი პირველად იმ ამერიკული პროტესტანტული მოძრაობების აღსანიშნავად გამოიყენეს, რომლებიც ბიბლიის პირდაპირ გაგებას ქადაგებდნენ, ფუნდამენტალიზმი მაინც ყველაზე ძლიერად ისლამში გამოვლინდა და გასული საუკუნის ბოლოსთვის ფეხი მყარად მოიკიდა როგორც ბ. ლუისი წერს: “მუსლიმთა უმრავლესობა ფუნდამენტალისტი არ არის და ფუნდამენტალიტების უმეტესობა ტერორისტი არ არის, მაგრამ დღევანდელ ტერორისტთა უმრავლესობა მუსლიმია და ამაყად აცხადებს ამის შესახებ”. (187, 130-133)

ზოგიერთი აღმოსავლეთმცოდნე რელიგიური ფუნდამენტალიზმისა და პოლიტიკურ ისლამის ცნებას, ერთმანეთისგან არ განასხვავებს, თუმცა ვფიქრობთ მათ შორის სხვაობა თვალსაჩინოა, რადგან პოლიტიკური ისლამი არ არის უბრალოდ რელიგიურ რწმენათა ერთობლიობა, იგი წარმოადგენს საშუალებას, რომელიც სხვადასხვა გზებით გამოიყენება იმ მიზნით, რომ მოიზიდონ მომხრეები, მოახდინონ სიტუაციების მანიპულირება, დაამყარონ საკუთარი კონტროლი და ბოლოს, მოიპოვონ პოლიტიკური ძალაუფლება შესაბამისად იგი განიხილება, როგორც რელიგიურ საფარველის ქვეშ არსებული პოლიტიკური იდეოლოგია, ხოლო რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს ახასიათებს მოჭარბებული რადიკალიზმი და აგრესია. რელიგიური ფუნდამენტალიზმის მიმდევრებს ახასიათებთ მეტად აქტიური პოლიტიკური საქმიანობა და მოჭარბებული საომარი სულისკვეთება საიდან მომდინარეობს ეს საომარი სულისკვეთება და როგორია მისი მნიშვნელობა? ფუნდამენტალისტთა საომარ სულისკვეთებას მრავალფეროვანი მიზეზი აყალიბებს: პირველ რიგში, არსებობს მისწრაფება კონფლიქტებისადმი, რაც განაპირობებს რელიგიის ძალმოსილების ზრდას (რელიგიის სფერო ხომ ფუნდამენტურ ფასეულობებსა და შეხედულებებს მოიცავს), რელიგიური მიზნებით შთაგონებულ ადამიანს სწამს, რომ მის ქმედებას ღვთაებრივი ნება წარმართავს, ეს კი აშკარად აყენებს ამგვარ თვალსაზრისს ყველა სხვა მოსაზრებაზე მაღლა. ალბათ, ამით აისახება რელიგიური ომების სიხშირე წარსულში. მეორე ფაქტორი ისაა, რომ ფუნდამენტალიზმი, წარმოადგენს თვითმყოფადობის პოლიტიკის ფორმას: მისი დახმარებით განისაზღვრება ერის რაობა და ეს უკანასკნელი კოლექტიური თვითმყოფობით აღიჭურვება. ამ საომარი სულისკვეთების ერთ-ერთი შედეგია მზადყოფნა ექსტრალეგალურ, ანტიკონსტიტუციურ პოლიტიკურ საქმიანობაში მონაწილეობისთვის. ამჟამად ტერმინი ფუნდამენტალიზმი ყველაზე მეტად ასოცირდება— ისლამთან და გულისხმობს უფრო რელიგიურ—პოლიტიკური მოძრაობის ან პროგრამის საგანგებო სახეობას, ვიდრე, უბრალოდ, საკრალური ტექსტების უტყუარი ჭეშმარიტების მტკიცებას. (84, 337) აღსანიშნავია, რომ რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს ორი თვალსაზრისით აღიარებენ უჩვეულო პოლიტიკურ იდეოლოგიად. უპირველეს ყოვლისა, ის მოიცავს თითქმის ყველა

რელიგიას, მათი კონცეპტუალური და სტრუქტურული განსხვავების მიუხედავად. რელიგიური ფუნდამენტალიზმის, როგორც ერთიანი, თანმიმდევრული მთლიანობის შესწავლისას მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭება მსოფლიოს რელიგიათა არსებით სხვაობას სულ ერთია, აღიარებენ ისინი ერთ ღმერთს, მრავალ ღმერთს თუ საერთოდ არ სწამთ ღმერთის არსებობა; აქვთ მათ საკრალური ტექსტი თუ ზეპირ ტრადიციას ემყარებიან; როგორია მათი თვალსაზრისი მორალისა და სოციალური მოწყობის შესახებ და ა. შ. გარდა ამისა, ფუნდამენტალიზმის ზოგიერთი სახეობა ძალმომრეობასა და ანტიკონსტიტუციურ პოლიტიკურ ქმედებებს უკავშირდებოდა, სხვების იდეალს კანონმორჩილი და მშვიდობიანი ცხოვრება წარმოადგენდა. ამგვარი განსხვავებები იმ ფაქტს ააშკარავებს, რომ რელიგიური ფუნდამენტალიზმი უფრო პოლიტიკური აზროვნების სტილია, ვიდრე-პოლიტიკური იდეებისა და ფასეულობების დამოუკიდებელი ერთობლიობა. გარდა ამისა, საკრალური, სულიერ სამყაროსთან დაკავშირებული საკითხების მიმართ რელიგიის ტრადიციული დამოკიდებულებიდან გამომდინარე, უჩვეულოა ვარაუდი, თითქოს რელიგიურ დოქტრინებსა და ფასეულობებს პოლიტიკური იდეოლოგიის ჩამოყალიბება ძალუბთ. რა თქმა უნდა, იდეოლოგია ხშირად ემყარება რელიგიურ იდეებს. მაღალხეობრივი სოციალისტები მიდრეკილნი იყვნენ ქრისტიანობის, ისლამის, იუდაიზმისა და სხვა რელიგიების მიმართ და მათი მეშვეობით ქმნიდნენ ფასეულობათა საკუთარი სისტემის საფუძველს, ხოლო კონსერვატორები მიესალმებოდნენ რელიგიას, როგორც „სოციალური დუღაბის” ფორმას. ამასთან, ფუნდამენტალიზმის თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ ის განიხილავს რელიგიურ იდეებს არა როგორც პოლიტიკური დოქტრინების დაცვის ან შელამაზების საშუალებებს, არამედ-საკუთრივ პოლიტიკური აზროვნების მასალად მიიჩნევს. ფუნდამენტალიზმს, როგორც საზოგადოების ფართომასშტაბიანი რესტრუქტურიზაციის პროგრამას, რომელიც ეფუძნება რელიგიურ სულისკვეთებასა და რელიგიურ პრინციპებს, სამართლიანად შეიძლება ვუწოდოთ იდეოლოგია. ფუნდამენტალიზმის მთავარ თემას წარმოადგენს რელიგიასა და პოლიტიკას შორის არსებული განსხვავების უგულებელყოფა. აიათოლა ხომეინის თქმით, „პოლიტიკა რელიგიაა”. რელიგია

შეიძლება იქცეს პოლიტიკის საფუძვლად, მაგრამ რა არის რელიგია? ყველაზე ზოგადი გაგებით, რელიგია ორგანიზებული ერთობაა ადამიანებისა, რომელთაც აკავშირებს ტრანსცენდენტური რელიგიების გარკვეული სახეობისადმი რწმენას; ეს უკანასკნელი კი, ჩვეულებრივ, ვლინდება საყოველთაოდ გავრცელებული და აღიარებული აქტივობებისა და პრაქტიკის კომპლექსში. რა იგულისხმება „ტრანსცენდენტურში“, ძნელად განსასაზღვრია, რადგან აქ შეიძლება ვიგულისხმოთ ყველაფერი, დაწყებული ღმერთით, შემოქმედი ღვთაებით, და დამთავრებული პიროვნული განთავისუფლების განცდით, მაგალითად, ბუდისტური ნირვანით, რაც, სიტყვასიტყვით, „ჩაქრობას“ ნიშნავს. (84.341-342) ფუნდამენტალიზმის კრიტიკოსთა მტკიცებით, სწორედ გადაწყვეტილება რელიგიისა და პოლიტიკის გამმიჯნელი ზღვრის გაუქმების შესახებ ანიჭებს ფუნდამენტალიზმს ტოტალიტარულ იმპულსს. რელიგიური ფუნდამენტალიზმი ჩვეულებრივ ყალიბდება საკრალურ ტექსტთა შინაარსის საფუძველზე, რასაც ხელს უწყობს მათი უცილობელი ჭეშმარიტების მტკიცება.

ფუნდამენტალიზმი გარკვეულწილად არის აზროვნების სტილი, ყაიდა, რომელიც გარკვეულ პრინციპებს ძირეულ ჭეშმარიტებებად მიიჩნევს. ფუნდამენტალიზმი, ჩვეულებრივ ასოცირდება რელიგიასა და საკრალური ტექსტების სიტყვასიტყვით ჭეშმარიტებასთან, მაგრამ ის შეიძლება, აგრეთვე, გამოვლინდეს პოლიტიკურ მსოფლმხედველობებშიც. ცნობილი ეგვიპტელი მოღვაწე ჰასან ალ-ბანნა თვის შრომებში აღნიშნავდა, რომ “ისლამი უნივერსალური რელიგიაა, რომელიც ნებისმიერი ერის ცხოვრების ყველა სფეროს არეგულირებს ნებისმიერ დროს და ნებისმიერ ადგილას. ის მხოლოდ ძირითად პრინციპებს და ყოვლისმომცველ კანონებს გვაძლევს. შემდეგ კი პრაქტიკულ გზას გვთავაზობს, რათა ეს პრინციპები კონკრეტულ სიტუაციებს მიუსადაგოთ და სწორი გადაწყვეტილება მივიღოთ” (69,28)

ფუნდამენტალიზმის უდიდესი ძალმოსილება (რაც დაადასტურა ფუნდამენტალისტური მოძრაობების გავრცელებამ, დაწყებული მეოცე საუკუნის ბოლო წლებით სწორედ ეს პერიოდი თამამად შესაძლოა მივიჩნიოთ მსოფლიოში თანამედროვე თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის ახალ გამოვლინებად, რაც

უშულო კავსირშია, როგორც ფუნდამენტალიზმის, ასევე პოლიტიკური ისლამის განვითარებასთან) გამოიხატება მის უნარში, ბიძგი მისცეს პოლიტიკურ აქტივობას და მორწმუნეთა მობილიზაციას. ამგვარად, ფუნდამენტალიზმი ზემოქმედებს როგორც ფსიქოლოგიურ, ისე სოციალურ დონეებზე. თანამედროვე რელიგიური ფუნდამენტალიზმი გამომწვევად აქცევს ზურგს თანამედროვე მსოფლიოს. მოდერნიზაციას ის დაცემად და დაკნინებად მიიჩნევს, რასაც განასახიერებს უღვთო სეკულარიზმი. ფუნდამენტალისტების აზრით, აღორძინება შეიძლება მიღწეულ იქნას მარტოოდენ ძველთაძველი „ოქროს ხანის“ სულისკვეთებისა და ტრადიციებისკენ მიბრუნების მეშვეობით. საუბედუროდ, ეს წარმოდგენა პრიმიტიული და, გარკვეულწილად, მაცდურია. რელიგიური ფუნდამენტალიზმი შერჩევით ეკიდება, როგორც ტრადიციებს, ასევე თანამედროვეობას. თანამედროვეობისადმი მისი მიმართება შურსა და გულისწყრომაში გამოიხატება. ფუნდამენტალიზმის უმნიშვნელოვანეს ასპექტს უეჭველად წარმოადგენს მძაფრი ანტიმოდერნიზმი.

ბრიუს ლოურენსი, ამერიკელი რელიგიის ისტორიის სპეციალისტი, ისლამურ ფუნდამენტალიზმს ამერიკულ პროტესტანტულ ფუნდამენტალიზმთან და ისრაელის ულტრაორთოდოქსულ პროტესტანტიზმთან ერთად განიხილავს. მისი აზრით, სამივე მათგანი უნდა განიხილოს, როგორც მოდერნიზტული აზროვნების საწინააღმდეგო რეაქცია ღმერთისაგან მომდინარე უზენაესი სიმართლის დასაცავად. (188, 232)

ისლამური ფუნდამენტალიზმი გარე ძალების კულტურული თუ იდეოლოგიური ზეწოლის საპირისპიროდ აღმოცენდა (მაგ. კოლონიური იმპერიების, განსაკუთრებით ბრიტანეთის), ამერიკული ფუნდამენტალიზმი კი – იმავე კულტურაში არსებული იდეოლოგიური მტრის წინააღმდეგ, ანუ ისლამური ფუნდამენტალიზმი გარე მტერს ებრძვის, ამერიკული კი – შინას. (188,232) ისლამური ფუნდამენტალიზმის აღმოცენებას უმთავრესად შემდეგმა მიზეზებმა შეუწყო ხელი:

1. 1967 წლის 6-დღიანი ომი ისრაელსა და არაბებს შორის, რაც ეგვიპტის, სირიის და იორდანის მარცხით დასრულდა:

2. ლიბანის 1975-90წ.წ. სამოქალაქო ომი;

3. ირანის 1978-79 წ.წ. რევოლუცია;

არაბებისა და ისრაელის კონფლიქტი და „ღია კარის“ პოლიტიკა, რამაც წარმოშვა ისეთი ისლამური მოძრაობები, როგორიცაა „ჰამასი“ და „ისლამური ჯიჰადი“ (215,8-14) ისლამური ფუნდამენტალიზმის გამოვლინებად მიიჩნევენ იმ მოძრაობებსა და ტენდენციებს, რომლებიც მოითხოვენ მუსლიმური რწმენის ნორმებისა და ფასეულობების აღდგენას რელიგიის განახლება, რეფორმირება დაუშვებელია.

ისლამისტთა და ფუნდამენტალისტთა საბოლოო მიზანი ზოგადად შესაძლებელია თანხვედრი იყოს, მაგრამ მისი მიღწევის გზები და საშუალებები მათ სხვადასხვაგვარად ესახებათ. ფუნდამენტალისტური მოძრაობა პოლიტიკური თვალსაზრისით საკმაოდ პასიურია, შემოიფარგლება მორალის სფეროთი. ფუნდამენტალისტთა მიზანია არსებულ ხელისუფლებაზე ზეწოლა, მისი იძულება გაატაროს ისლამური რეფორმები და არა თავად ძალაუფლების ხელში აღება. თვალნათლივია სრული შეუსაბამობა ისლამისტურ ხედვასთან – ისლამიზმში უმთავრესი სწორედ ხელისუფლების საკითხია. ამ თვალსაზრისით თანამედროვე ისლამისტები უფრო შორს მიდიან, ვიდრე მათი იდეური წინამორბედები ალ—ბანა და მავდუდი. ეს უკანასკნელნი დასაშვებად მიიჩნევდნენ არსებული ხელისუფლების წინააღმდეგ ამბოხს მხოლოდ მაშინ, როცა მშვიდობიანი ხერხები იჭურება და სახელმწიფო მკვეთრად ანტიისლამურ გზას აირჩევს. აღსანიშნავია, რომ რელიგიური ფუნდამენტალიზმი მხოლოდ ისლამური ფუნდამენტალიზმით არ შემოიფარგლება, რადგან ფუნდამენტალისტური ტიპის მოძრაობები თითქმის ყველა რელიგიამ წარმოშვა, ფუნდამენტალისტური მოძრაობების გავლენიანობა და არსი განპირობებულია მათი წარმომშობი საზოგადოებების სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური სტრუქტურით. ფუნდამენტალიზმის სახეობები განსხვავდება მათთან დაკავშირებული პოლიტიკური მოტივების შესაბამისად, და, საზოგადოდ, შეიძლება გავაერთიანოთ სამ კატეგორიაში. რელიგიური ფუნდამენტალიზმი ფართომასშტაბიანი პოლიტიკური აღორძინების იარაღად მიიჩნევა, რაც განსაკუთრებით მიმზიდველია უუფლებო და ჩაგრულ

ხალხთათვის; ის გამოიყენება, აგრეთვე, როგორც არაპოპულარული ლიდერისა ან მთავრობის მხარდაჭერის საშუალება, რისთვისაც იქმნება უნიფიცირებული, გამარტივებული პოლიტიკური კულტურა; შესაბამისად ფუნდამენტალიზმი, ემსახურება ძირმორყეული ეროვნული ან ეთნიკური თვითმყოფადობის განმტკიცების მიზანს. ძირითადად გავრცელებულია ფუნდამენტალიზმის შემდეგი ფორმები: 1. ისლამური ფუნდამენტალიზმი. 2. ქრისტიანული ფუნდამენტალიზმი და ფუნდამენტალიზმის სხვა ნაკლებად ცნობილი სახეობები. (84, 252-253) როგორც ავღნიშნეთ, ისლამური ფუნდამენტალიზმი ნიშნავს ძლიერ და საომარი სულისკვეთებით გამსჭვალულ რწმენას იმისა, რომ ისლამის პოსტულატები წარმოადგენს სოციალური ცხოვრებისა და პოლიტიკის, აგრეთვე-მორალის ძირითად პრინციპებს. ისლამურ ფუნდამენტალისტებს სურთ განამტკიცონ რელიგიის პრიმატი პოლიტიკაზე. პრაქტიკულად ეს ნიშნავს „ისლამური სახელმწიფოს“, ანუ იმგვარი თეოკრატიის დაარსებას, რომელსაც მართავს სასულიერო, და არა საერო ხელისუფლება შარიათის ღვთაებრივი კანონის (ე.ი. ყურანში ჩამოყალიბებული პრინციპების) მიხედვით.

ისლამიზმმა შემდგომი განვითარებისას მრავალფეროვანი ხორცშესხმა ჰპოვა. თურქეთში ფუნდამენტალიზმის კონსტიტუციურმა ფორმამ იჩინა თავი 2002 წელს, როდესაც უმნიშვნელოვანეს საარჩევნო წარმატებებს მიაღწია წინა წელს ჩამოყალიბებულმა (უწინ აკრძალული ისლამისტური ჯგუფებისგან შედგენილმა) სამართლიანობისა და განვითარების პარტიამ. ამასთან, ავღანეთში რევოლუციური ფუნდამენტალიზმის ძალმოსილებმა დემონსტრირებულ იქნა თალიბანის რეჟიმის მიერ, რომელიც 1917 წელს დამყარდა, მაგრამ 2001 წელს დამხობილ იქნა აშშ-ის მიერ ორგანიზებული სამხედრო აქციის მეშვეობით. თალიბანი ფუნდამენტალიზმის რადიკალურად ახალ ნიმუშს წარმოადგენს, კერძოდ, ის გადაჭრით გაემიჯნა ნებისმიერ (ისლამურ ან სხვაგვარ) იდეას, რომელიც არ შეესაბამებოდა მის მსოფლმხედველობას. თალიბანი ცდილობდა, „არაისლამური“ კორუფციის ყველა ფორმა აღმოფხვრა და იძულებით დაენერგა შარიათის კანონის მკაცრი და რეპრესიული ინტერპრეტაცია.

რაც შეეხება ქრისტიანული ფუნდამენტალიზმს, ქრისტიანობა იუდაიზმის ფარგლებში ჩამოყალიბდა. ქრისტიანობა დანაწევრებულია კათოლიკურ, მართლმადიდებლურ და პროტესტანტულ ეკლესიებად. რომაული კათოლიზმის საფუძველია რომის პაპის საერო და სასულიერო ხელისუფლება, რომელიც ემყარება დოქტრინას პაპის შეუცდომლობის შესახებ. აღმოსავლური მართლმადიდებლური ქრისტიანობა წარმოიშვა რომის ეკლესიის განხეთქილების შედეგად, 1054 წელს, და დანაწევრდა მრავალ ავტონომიურ ეკლესიად. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანია რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია და საბერძნეთის მართლმადიდებლური ეკლესია. პროტესტანტიზმი მრავალგვარ მიმდინარეობას მოიცავს. მეთექვსმეტე საუკუნეში, რეფორმაციის დროს, მათ უგულებელყვეს რომის ავტორიტეტი და ჩამოაყალიბეს ქრისტიანობის რეფორმირებული ეროვნული სახეობები. ყველაზე გავლენიანი პროტესტანტული მიმდინარეობები იყო ლუთერანიზმი შვედეთში და, ნაწილობრივ, გერმანიაში, კალვინიზმი –ჟენევისა და შოტლანდიაში, ბოლოს – ანგლიკანიზმი ინგლისში. პროტესტანტიზმის მიმართულებებს, კონცეპტუალური განსხვავებების მიუხედავად, აერთიანებს ბიბლიის, როგორც ჭეშმარიტების ერთადერთი წყაროს, აღიარება და რწმენა იმისა, რომ ადამიანებს ღმერთთან უშუალო ურთიერთობის დამყარება ძალუძთ.

რეფორმაციის შემდგომ ქრისტიანობის პოლიტიკური მნიშვნელობა საგრძნობლად შესუსტდა. ლიბერალური კონსტიტუციონალიზმის პროგრესმა ნაწილობრივი ასახვა ჰპოვა ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთგამიჯვნასა და პოლიტიკური ცხოვრების რადიკალურ სეკულარიზაციაში. ქრისტიანობა შეეწყო ამ ვითარებას, რადგან თანდათან იქცა პერსონალურ რელიგიად და უკავშირდება უფრო პიროვნების სულიერ ხსნას, ვიდრე - საზოგადოების მორალურსა და პოლიტიკურ რეგენერაციას. ამან, თავის მხრივ, მეოცე საუკუნის დასასრულს ხელი შეუწყო ქრისტიანული ფუნდამენტალიზმის თვისებრივ ჩამოყალიბებას. ფუნდამენტალისტები, რომლებიც მყარ სოციალურ, ეკონომიკურსა და პოლიტიკურ სტრუქტურებს უპირისპირდებოდნენ და შესისხლხორცებული ჰქონდათ სეკულარული ფასეულობები და მიზნები, ძირითადად პლურალისტურ

და კონსტიტუციურ ჩარჩოებში მუშაობით კმაყოფილდებოდნენ. ისინი ნაკლებად ესწრაფოდნენ თეოკრატიის დამყარებას და, ჩვეულებრივ, ცალკეულ საკითხებთან დაკავშირებულ კამპანიებს ატარებდნენ ან მორალის სიწმინდისათვის იბრძოდნენ. ისლამისა და პროტესტანტული ქრისტიანობის დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს იმ ფართომასშტაბიანი (თუმცა, ძალზე სპეციფიკური არსისა და მიზნების მქონე) პროგრამების შემუშავების უნარი, რომლებიც პოლიტიკურ განახლებას ითვალისწინებს. ამასთან, უმეტესწილად, სხვა ფუნდამენტალისტური მოძრაობები უფრო მჭიდროდ უკავშირდება ეროვნული თუ ეთნიკური თვითმყოფადობის გამოვლენის ან განსაზღვრის ამოცანას. ამ გაგებით, ფუნდამენტალიზმის მრავალი სახეობა შეიძლება ეთნიკური ნაციონალიზმის სახესხვაობებად იქნას მიჩნეული. სიკვპური ფუნდამენტალიზმი სხვაგვარია ის უკავშირდება ბრძოლას დამოუკიდებელი სახელმწიფოს შექმნისთვის და არ კმაყოფილდება ეროვნული თვითმყოფობის აღდგენით არსებული სახელმწიფოს ფარგლებში. როგორც ებრაული, ისე ბუდისტური ფუნდამენტალიზმი აგრეთვე მჭიდროდ უკავშირდება ეთნიკური კონფლიქტის გამწვავებას. ეს დამახასიათებელია ებრაელების იმ ნაწილისათვის, რომლებიც წარმოადგენენ ულტრაორთოდოქსებს და გამოიხატება ტერიტორიულ აგრესიულობაში. ამ შემთხვევაში ფუნდამენტალისტური სიონიზმი ტრანსფორმაციის პროცესს განიცდის და მიმართულია ეგრეთწოდებული „ისრაელის დიდი მიწების“ დაცვისათვის, რაც ტერიტორიულ აგრესიულობაში ვლინდება.

ბუდისტური ნაციონალიზმის გავრცელება შრი-ლანკაში ძირითადად განხორციელდა, როგორც კონფლიქტი უფრო მრავალრიცხოვან და მნიშვნელოვანწილად ბუდისტურ მოსახლეობას – სინჰალელებსა და, მეორე მხრივ, ტამილებს შორის, რომლებიც ინდუისტებს, ქრისტიანებსა და მუსლიმანებს აერთიანებენ. ბუდიზმი გარეგნულად – სავალდებულო ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის, რელიგიური შემწყნარებლობისა და ძალმომრეობით მეთოდებზე უარის მხრივ – ყველაზე ნაკლებად ფუნდამენტალისტური რელიგიაა ზემოთმითითებულ რელიგიებს შორის.

საკითხი რელიგიური ფუნდამენტალიზმის მომავლის შესახებ ორ სრულიად განსხვავებულ წარმოდგენას გვიქმნის. ერთის მხრივ, თანამედროვე სამყაროში საეჭვოა, დიდხანს იარსებოს რელიგიაზე დაფუძნებულმა პოლიტიკურმა მრწამსმა. რელიგიის ფუნდამენტალისტური მიმართულება, არსებითად, წარმოადგენს მოდერნიზაციით გამოწვეულ რთულ პროცესებთან ადაპტაციის სიმპტომს. ის, საბოლოო ჯამში განწირულია, რადგან მოდერნიზაციის პროცესის ძირითად კურსს არ შეესაბამება. ამგვარად, რელიგია დაუბრუნდება თავის „ჭეშმარიტ“, პრივატულ სფეროს და საზოგადოებრივი საქმეები კვლავ სეკულარული პოლიტიკური მოძრაობების გამგებლობაში გადავა, რაც გულისხმობს, რომ თეოპოლიტიკური პროგრამა, რომელიც ფუნდამენტალიზმის არსს წარმოადგენს, თანდათან აზრს დაკარგავს. საპირისპირო თვალსაზრისის თანახმად, ფუნდამენტალიზმი „პოსტმოდერნულ“ მომავალზე მიგვანიშნებს. ეს თვალსაზრისი გულისხმობს, რომ კრიზისს სწორედ სეკულარიზმი და ლიბერალური კულტურა განიცდის. მათი სისუსტე, გამომდინარეობს მათივე უუნარობიდან, გაიზიარონ და უფრო ღრმად განსაზღვრონ ადამიანის მოთხოვნილებები და ის ავტორიტეტული ფასეულობები, რომელთაც ძალუძთ, სოციალური წყობა მორალური საფუძვლით აღჭურვონ. რელიგიური ფუნდამენტალიზმის სახეობებმა, გარკვეულწილად ადაპტაციის უნარი გამოავლინეს, რაც საშუალებას აძლევს მათ, თავიანთი შეხედულებების ადაპტირება მოახდინონ პოსტმოდერნული ხანის გამოწვევათა საპასუხოდ. ამდენად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფუნდამენტალიზმი თავის მრავალსახოვნებით საგრძნობ ზეგავლენას ახდენს თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემებზე და ყველა ქვეყანასა და რეგიონში მისთვის დამახასიათებელ ნიშნებში ვლინდება. ისეთი კონსერვატული ქვეყნები, როგორცაა საუდის არაბეთი ცდილობენ კონტროლი გაუწიონ ისლამისტურ მოძრაობებს მათი ფინანსირების გზით, რათა ისლამისტთა ქმედება და იდეოლოგია მათთვის მისაღებ ჩარჩოებში მოაქციონ. ირანულმა რევოლუციამ მრავალ არაბულ ქვეყანაში გამოაფხიზლა ხელისუფლება. ისინი ისლამური რევოლუციის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ და იძულებულნი გახდნენ ხელი შეეწყოთ კონტროლირებადი, ზომიერი ტიპის ნეოფუნდამენტალიზმის აღორძინებისათვის. ისლამური

მოძრაობების მსგავსად, მთავრობები იყენებენ ისლამს საკუთარი ავტორიტეტის განსამტკიცებლად და სახალხო მხარდაჭერის მოსაპოვებლად. ნეოფუნდამენტალისტურმა მოძრაობებმა შეინარჩუნეს ისლამიზმის იდეალიზმი, სოციალური სამართლიანობის მოთხოვნა. შესაფერისი პირობების არსებობის შემთხვევაში, ისინი გამოდიან პოლიტიკურ სცენაზე, ქმნიან პარტიებს და მონაწილეობენ არჩევნებში. მაგრამ მათთვის უცხოა ისლამის იმ სახის გათანამედროვეობა, მისი შეჭრა დასავლური პოლიტიკისა და ეკონომიკის სფეროში, რაც ისლამისტების ახასიათებთ. აღსანიშნავია, რომ შიიზმის სპეციფიურობა ირანელ ისლამისტთა იდეოლოგიის კლასიფიცირებას რთულად აქცევს, თუნდაც რომ მათი მოქმედების ზოგიერთი ასპექტი თავსდებოდეს ისლამისტურ ლოგიკაში. ირანის ისლამური რევოლუციის გამარჯვების უმთავრეს მიზეზს წარმოადგენს შიიზმის გარდაქმნა რელიგიურ-პოლიტიკური ტრადიციიდან რევოლუციურ იდეოლოგიად. ალი შარიათის სიტყვებით: „რევოლუციური ბრძოლა მთელ მსოფლიოში სამი პრინციპით ხასიათდება: ლიდერები ავალდებულებენ მიმდევრებს თავიანთი მოღვაწეობის შესახებ საიდუმლოს შენახვას, ორგანიზაციის ბრძანებებისადმი უსიტყვო მორჩილებას და მიზნის მიღწევისათვის სიკვდილისათვის მზადყოფნას. იგივე სამი პრინციპი გამოხატავს მეზრდოლ შიიზმს: თაქი'ია—დაფარვა, შენიღბვა; თაკლიდი—იმამისადმი მორჩილება – გადატანითი მნიშვნელობით ორგანიზაციის წევრთა მიერ ბრძანებების უსიტყვო შესრულება და შაჰადა – სიცოცხლის გაწირვისათვის მზადყოფნა.”(175, 29) ხაზგასმეულია, რომ „სამართლიანობისათვის წამებულთა ქარიზმატული კულტი” ერთი მთავარი მახასიათებელთაგანია შიიტური მსოფლმხედველობისა. აიათოლა ხომეინი, რომლის იმიჯიც შეიქმნა მუსლიმი მწიგნობრისა და ქარიზმატიული მოწამის ერთ პიროვნებაში შერწყმით, შიიტური მრწამსით, სწორედ ლიდერის იდეალური ვარიანტია.

ირანში ისლამური რევოლუცია იყო შედეგი რევოლუციურად განწყობილი შიიტური სამღვდელოების ალიანსისა ახალგაზრდა ისლამისტებთან. შიიტური სამღვდელოების პოლიტიზირებაზე ლაპარაკი შეიძლება XIX-ის მიწურულიდან, ე. წ. „თამბაქოს ამბოხის” პერიოდიდან, როდესაც ყაჯართა დინასტიის უსუსურობამ

ბრიტანული და რუსული კოლონიალიზმის მოძალების წინაშე სამღვდელოება პროტესტის გამოხატვის ერთადერთ ძალად აქცია. აიათოლა ხომეინის ვეალაიათ-ე ფაყიჰის კონცეფცია ამ პოლიტიზაციის უმაღლესი წერტილია. ამ კონცეფციის თანახმად, არ შეიძლება ჭეშმარიტად მუსლიმური საზოგადოება არსებობდეს ისლამური სახელმწიფოს გარეშე. (214, 15-30) სუნიტური ინტელექტუალური ტრადიცია და ისტორიული გამოცდილება დიდად განსხვავდება შიიზმისაგან. შიიტური მრწამსით, ყველა ხელისუფალი, იმამის გარდა, უზურპატორია. თუ სუნიტ თეორეტიკოსებს უჭირთ პასუხის გამონახვა კითხვაზე, თუ როგორი უნდა იყოს ეს სახელმწიფო, ხომეინის მკაფიოდ აქვს ჩამოყალიბებული მოსაზრება ამის თაობაზე: სუნიტების საწინააღმდეგოდ, შიიტებს შეუძლიათ, განსაზღვრონ ყველაზე განსწავლული, საუკეთესო მუსლიმი, ჭეშმარიტი წინამძღოლი. შიიზმში არსებობს უზენაესი რელიგიური ავტორიტეტი და სწორედ მასვე უნდა გააჩნდეს უზენაესი სახელმწიფოებრივი ხელისუფლება. ეს არ ნიშნავს, რომ სამღვდელოება გამგებლობს პირდაპირ, როგორც კორპუსი: წინამძღოლი სამღვდელოა, მაგრამ იგი არ წარმოადგენს სამღვდელოებას, ის ყველა თანამდებობაზე მაღლა დგას, რადგანაც, არც მეტი არც ნაკლები, ფარული იმამის წარმომადგენელია. ამ შემთხვევაში, შეუძლებელია ლაპარაკი სამღვდელო პირის მიერ ხელისუფლების უზურპაციაზე. იმამის არარსებობის პირობებში სწორედ ყველაზე განსწავლული ღვთისმეტყველი და ყველაზე ღირსეული მუსლიმი იტვირთავს მის ფუნქციას. ფაყიჰი ხელმძღვანელობს სულთნებს. თუ სულთნები მუსლიმები არიან, ისინი უნდა დამორჩილდნენ ფაყიჰს, რადგანაც ჭეშმარიტი ხელისუფალნი ფაყიჰები არიან. ხომეინი არასდროს არ აყენებდა წინ მაღალ სამღვდელოებას. მისი მთავარი დასაყრდენი ახალგაზრდა ისლამისტები და უფრო დაბალი რანგის სამღვდელონი იყვნენ. მცდარია შეხედულება, თითქოს ირანული რევოლუცია აიათოლების რევოლუცია იყო. რევოლუციური მოძრაობის დაწყებისთანავე აიათოლათა უმეტესობა ან ღია ოპოზიციაში ჩაუდგა ხომეინის რეჟიმს, ან საერთოდ თავი აარიდა პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობას.

სუნიტურ და შიიტურ შეხედულებათა განსასხვავებლად დავამატებთ, რომ თუ ისლამური რევოლუცია სუნიტთათვის ისლამის არსებობის პირველი პერიოდის

შემდგომი ისტორიის უარყოფაა, შიიტთათვის პირიქით, მეორედ მოსვლაა, იმ დაპირების, სოციალური სამართლიანობის დამყარების რეალიზაციაა, რაც ფარული იმამის გამოჩენას მოყვება. გამომდინარე იქიდან, რომ ისლამური ფუნდამენტალიზმი გარკვეულწილად პოლიტიკური ისლამის საფუძველია ჩვენ მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ განგვხილა იმ ისლამურ ფუნდამენტალისტთა ორგანიზაციათა მოღვაწეობა, რომელთა საქმიანობამ უდიდესი წვლილი შეიტანა პოლიტიკური ისლამის უმთავრესი დოქტრინებისა თუ ძირითადი პოსტულატების შემუშავებაში.

პოლიტიკური ისლამის აღმოცენება არაბულ სამყაროში ეგვიპტის „მუსლიმი ძმების“ სახელს უკავშირდება. ისლამისტ ფუნდამენტალისტებს და მათ ორგანიზაციებს აერთიანებს ერთი მიზანი: ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური რეჟიმის შეცვლა ისლამურით და შარიათზე დაფუძნებული სახელმწიფოს შექმნა. ბრძოლის ტაქტიკის მიხედვით, მკლევარები ორი სახის ისლამისტურ ორგანიზაციებს გამოყოფენ: ლეგალურს (მაგ. „მუსლიმი ძმები“, რომლებსაც არჩევნებში მონაწილეობის უფლებაც კი აქვთ) და არალეგალურს (რადიკალური ისლამისტური დაჯგუფებები) „მუსლიმი ძმები“ არ იყო ისლამის აღორძინების არც პირველი და არც უკანასკნელი მქადაგებელი ასოციაცია, მაგრამ ის იყო ერთადერთი რელიგიური ორგანიზაცია, რომელიც მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ორგანიზაციად იქცა და რომელიც მისიონერულ საქმიანობას უთავსებდა პოლიტიკურ მოღვაწეობას, განსაკუთრებით ეკონომიკურ და სოციალურ სფეროში, აღსანიშნავია, რომ „მუსლიმი ძმების“ სტრუქტურას და ორგანიზაციულ წყობას ახასიათებს იერარქიული დაყოფა, მასაც მსგავსად სხვა პოლიტიკურ–რელიგიური ორგანიზაციებისა ჰყავდა უმაღლესი მოძღვარი, მმართველთა საბჭო, საკონსულტაციო საბჭო სხვადასხვა სტრუქტურული დანაყოფები და კომიტეტები, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანნი „იურიდიული“, „პოლიტიკური“ და „ფათვას“ კომიტეტი იყო, მათ ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა ისლამის რელიგიის განმტკიცება და მისი განმარტება „მუსლიმი ძმების“ ინტერესების შესაბამისად.

ორგანიზაციის მოღვაწეობა ძირითად ორი მიმართულებით ვითარდებოდა პირველი შედგებოდა ადმინისტრაციული აპარატის საქმიანობისგან, ხოლო მეორე მიმართულება უშუალოდ უკავშირდებოდა მუსლიმურ იდეოლოგიას და მის პრაქტიკულ დადგენილებებს. აღსანიშნავია, რომ მუსლიმი ძმები აქტიურად თანამშრომლობდნენ ისლამური სამყაროს სახელმწიფოებში არსებულ მსგავს რელიგიურ –პოლიტიკურ ორგანიზაციებთან. „მუსლიმი ძმები“ შემდეგნაირად განსაზღვრავდნენ ისლამს: ისლამი არის საერთო სრულყოფილი სისტემა და ცხოვრების ნებისმიერ სფეროს მოიცავს. ისლამი ეყრდნობა ორ პირდაპირ წყაროს, ყურანის გამოცხადებას და მოციქულ მუჰამედის სიბრძნეს სუნაში. ისლამი მისაღებია ყველა დროში და ყველგან. (69, 23) ძმობის წევრები საკუთარი ორგანიზაციის იდეოლოგიას ფიქრას (არაბ. იდეა, ფიქრი) უწოდებდნენ, რომელიც რა თქმა უნდა, განუყოფელია მათი პროპაგანდისტული მოღვაწეობისაგან. იმისთვის რომ ნათლად გავრკვეულიყავით პოლიტიკური ისლამის და ისლამური ფუნდამენტალიზმის რელიგიურ პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ ასპექტებში, მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ განგვებილა მუსლიმი მოაზროვნეების პოლიტიკურ რელიგიური შეხედულებები, რომლებიც ძირითადად პოლიტიკურ ისლამს და ისლამის უზენაესობას უკავშირდება, სწორედ ამ პოლიტიკურ რელიგიური ლიდერების მოსაზრებებმა დაუდო საფუძველი მომავალში ისლამური ფუნდამენტალიზმის ჩამოყალიბებას. „მუსლიმი ძმების“ იდეოლოგიის პირველწყაროს ძმობის დამაარსებლის, ჰასან ალ-ბანნას რელიგიური და პოლიტიკური შეხედულებები წარმოადგენდა. ჰასან ალ-ბანნა, იბნ ალ-ვაჰბის, ვაჰაბიზმის დამაარსებლის მსგავსად ვაჰაბიზმი რელიგიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა სუნიტურ ისლამში, რომელიც არაბეთის ნახევარ კუნძულზე წარმოიშვა XVIII საუკუნის შუა ხანებში, ჰანბალიტთა მაჰჰაბიდან მუჰამად ბ. აბდ ალ-ვაჰაბის მოძღვრების საფუძველზე, ეს მოძღვრება მოითხოვდა მუჰამედის დროინდელ ადრეული ისლამისკენ დაბრუნებას. ერთდმერთიანობის პრინციპების დაცვას, უარის თქმას სიახლეებზე, წმინდა ადგილების მონახულებაზე, გმობდა ფუფუნებას, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა საღვთო ომს-ჯიჰადს. ვაჰაბიზმმა XIX საუკუნეში ფართოდ მოიკიდა ფეხი არაბეთის ნახევარ კუნძულის მის დიდ ნაწილში, შემდეგ გავრცელდა ინდოეთში, ინდონეზიაში, აფრიკაში. ამჟამად

ვაჰაბიზმი საუდის არაბეთის ოფიციალური იდეოლოგიის საფუძველი. საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის მიმდევარი იყო ჰანბალისტებისთვის დამახასიათებელი იყო შეურიგებლობა ყოველგვარი “სიახლისადმი” და თავისუფალი აზრისადმი რელიგიის საკითხებში. ისინი უარყოფდნენ ყურანის და ჰადისების ნებისმიერ თავისუფალ ინტერპრეტირებას. ჰანბალიტები უკიდურესი სიმკაცრით გამოირჩეოდნენ შარიათის ნორმების დაცვის დროს. „მუსლიმი ძმების“ V კონფერენციაზე ჰასან ალ-ბანნა სიტყვით გამოსვლისას აცხადებდა: „ჩვენ ისლამის კანონები უშუალოდ პირველწყაროებიდან უნდა მივიღოთ და ისე გავიგოთ, როგორც ესმოდათ ჩვენ წინაპრებს, წინასწარმეტყველის მუჰამმადის მიმდევრებსა და მოსწავლეებს, – ძმებო, გახსოვდეთ ჩვენი იდეოლოგია, ის 5 ძირითად პრინციპს ემყარება: “ალაჰი არის ჩვენი მიზანი; წმინდა წერილი მოდელია; ყურანი ჩვენი კონსტიტუცია; ჯიჰადი ჩვენი საშუალებაა; ალაჰის გზაზე თავგანწირვა ჩვენი ვალია.” (69, 29-30) მეორეს მხრივ, ჰასან ალ-ბანნა იმ ინოვაციების მომხრე იყო, რომლებიც ისლამის რეფორმირებას და მის თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნებისადმი ადაპტირებას შეუწყობდა ხელს, ბუნებრივია, მისი სულისკვეთების და დედაარსის შენარჩუნებით. ალ-ბანნას ეგვიპტელ მუსლიმთა ცხოვრების ცვლილება აშინებდა, განსაკუთრებით კი – სეკულარული ტენდენციები. ის თვლიდა, რომ ისლამური მოდერნიზმი იმდენად შორს წავიდა, რომ ისლამის ფემდეგებლურ პრინციპებს საფრთხე შეუქმნა. ალ-ბანნა იზიარებდა პირველი ვაჰაბიტების მოსაზრებას ჯიჰადის თავდაპირველი კონცეფციის აღდგენასთან დაკავშირებით და მიიჩნევდა, რომ ჯიჰადი არის წმინდა ომი ისლამის დასაცავად. ამასთან, გამოქვეყნებულ წერილებში ის დაჟინებით იმეორებდა, რომ “მუსლიმი ძმები” საკუთარი მიზნის მისაღწევად ძალის გამოყენების იდეას არ იზიარებენ (218, 161) ალ-ბანნა აცხადებდა, რომ ჯიჰადი აგრესიის წინააღმდეგ თავდაცვის საშუალებაა, ანუ თუ რომელიმე მუსლიმურ ქვეყანას აგრესიის საფრთხე დაემუქრება, მაშინ ყველა მუსლიმი ვალდებულია საკუთარი ქვეყნის დასაცავად ჯიჰადს მიმართოს. ალ-ბანნა იქვე აღნიშნავდა, რომ ჯიჰადი სხვა ხალხების დასაჩაგრად ან ექსპლუატაციისათვის კი არ უნდა გამოიყენონ, არამედ ღმერთისა და სიმათლის დასაცავად. ჯიჰადს ისლამის მთავარ ქვაკუთხედად თვლიდა და მუსლიმებს თხოვდა, ომისთვის

ყოველთვის მზად ყოფილიყვნენ. (69, 29-30) რაც შეეხება ჰასან ალ-ბანნას პოლიტიკურ პროგრამას, მისი მთავარი ქვაკუთხედი, ისტორიული პოზიციიდან გამომდინარე, ისლამური მმართველობის აღდგენა იყო. ალ-ბანნას აზრით, ეგვიპტის ხელისუფლება ისლამურ სამართალს უნდა დაყრდნობოდა. ისლამის უნიტარული ბუნების გამო ყველა პოლიტიკური პარტია უნდა გაუქმებულიყო და ყველა მუსლიმს მთელი საზოგადოების სამსახურში ჰარმონიულად უნდა ეთანამშრომლათ, სადაც არამუსლიმებს შეეძლოთ თავისუფლად ცხოვრება. ალ-ბანნას აზრით, ისლამური ხელისუფლების აღდგენა უმნიშვნელოვანესი იყო „ისლამური საზოგადოების“ მოწყობისას კერძოდ. „მუსლიმი ძმების“ მიზანი იყო მუსლიმური ხელისუფლების შექმნა, რომელიც სრულად განახორციელებდა მმართველობის ისლამურ წყობას. ის სახელმწიფო, რომელიც წარუძღვებოდა მუსლიმურ ქვეყანებს, მუსლიმებს გააერთიანებდა, დაიბრუნებდა დაკარგულ მიწებს, დაკარგულ უფლებებს და დაპყრობილ ქვეყნებს. ჰასან ალ-ბანნა ყოველთვის ხაზს უსვამდა, რომ ჭეშმარიტი ისლამური სისტემა არსებითად დემოკრატიულია და რომ ისლამს შეუძლია თანამედროვე მსოფლიოში ნებისმიერი პრობლემის გადაწყვეტა. მუსლიმებს არ სჭირდებათ ნებისმიერი ფორმულის თუ სოციალური იდეის შესახებ უცხოური წყაროებიდან. ალ-ბანნა ხშირად ამბობდა, რომ თუ კომუნისტი, სოციალისტი ან სხვა სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის რომელიმე წარმომადგენელი შეეცდება დაამტკიცოს ცხოვრების სხვა გზის უპირატესობა, მას უნდა გასცენ პასუხი, რომ მუსლიმს „აქვს ყველაფერი და უფრო მეტიც, რომ იმ კარგის პოვნა, რაც სხვა სისტემებში არსებობს, ადვილად მოიპოვება ისლამშიც, რადგან ისლამი არის დოგმა და ღვთისმსახურება, სამშობლო და ეროვნება, რელიგია და სახელმწიფო, სულიერება და ქმედება ყურანი და ხმალი“. (69, 27-30) „ისლამი უნივერსალური რელიგიაა, რომელიც ნებისმიერი ერის ცხოვრების ყველა სფეროს არეგულირებს ნებისმიერ დროს და ნებისმიერ ადგილას. ის მხოლოდ ძირითად პრინციპებს და ყოვლისმომცველ კანონებს გვაძლევს. შემდეგ კი პრაქტიკულ გზას გვთავაზობს, რათა ეს პრინციპები კონკრეტულ სიტუაციებს მიუსადაგოთ და სწორი გადაწყვეტილება მივიღოთ“ (69, 27-30) ალ-ბანნა თავის წერილებში წერდა: „ისლამი არის სრულყოფილი სისტემა, რომელიც ცხოვრების ყველა სფეროს

ესადაგება. ის არის სახელმწიფო და სამშობლო, ან ხელისუფლება უმმა, ის არის მორალი და ძალაუფლება, ან წყალობა და სამართლიანობა, ის არის კულტურა და კანონი, ან მეცნიერება და იურისპრუდენცია, ის არის მატერია და კეთილდღეობა, ან მოგება და სიმდიდრე, ის არის ჯიჰადი და მოწოდება, ან არმია და იდეალი და ბოლოს, ის არის ჭეშმარიტი რწმენა და ღვთისმსახურება”. (203, 563-582) „მუსლიმი ძმების” მოძრაობის ერთ-ერთ პრინციპულ მოტივაციას XXს-ის 30-იან წლებში უცხოური ზეგავლენისაგან ისლამის დაცვა წარმოადგენდა. ალ-ბანნა და მისი მიმდევრები ეწინააღმდეგებოდნენ კოლონიალიზმს არა მხოლოდ ეგვიპტეში, არამედ მთელ ისლამურ სამყაროში.

პოლიტიკური ისლამის და ისლამური ფუნდამენტალიზმის კიდევ ერთი წარმომადგენელი იყო საიდ კუტბი, რომელსაც მტკიცე შეხედულება გააჩნდა იმის თაობაზე, რომ ისლამი არის ყველა სხვა სისტემაზე აღმატებული, რაც აშკარად გამოიკვეთა მის ნაშრომში „სოციალური სამართლიანობა ისლამში” რომელიც 1949 წელს ამერიკაში ვიზიტამდე დაიწერა. მასში პირველად გამოჩნდა ფუნდამენტური ტენდენციები კუტბის პოლიტიკურ შეხედულებებში სოციალურ სამართლიანობასა და მთავრობასთან დაკავშირებით. ჯარას ციხეში მან 10 წელი გაატარა და სწორედ ამ პერიოდში დაწერა რამდენიმე ნაშრომი, რომელიც მსოფლიოს ისლამურ ხედვას ეხებოდა. ისლამური ხედვა მან შემდეგნაერად ჩამოაყალიბა

1. ღმერთის მმართველობა - ისლამის პირველი დამახასიათებელი არის მისი ღვთიური წარმომავლობა. ეს გამოარჩევს მას სხვა იდეოლოგიებისაგან, მიღებულს ადამიანების მიერ სრულყოფილი სისტემის ძებნაში, რაც მნიშვნელობას მიანიჭებს მათ ცხოვრებას, მსოფლიოს, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ, და შემოქმედთან ურთიერთობას.
2. სიმტკიცე - სიმტკიცის დოქტორინა, კუტბის მოსაზრებით, ვესტერნიზაციას და ევროპული ფასეულობის, იდეების, ჩვევების და მოდის შეთვისებას უპირისპიდებოდა.
3. სრულყოფილება - ასახავდა ისლამის სრულყოფილ ბუნებას. კუტბი თვლიდა, რომ ადამიანს არ შეეძლო სრული სისტემის მომზადება ისე, რომ ყველა

პირობა და ასპექტი გაეთვალისწინებინა. ის წერდა: „შეუძლებელია, რომ ადამიანურმა კონცეფციამ ან ადამიანის მიერ გამოგონილმა სისტემამ, როდესმე სრულყოფილებას მიაღწიოს. ის ყოველთვის დროებითი ან ფრაგმენტული იქნება”. კუტბის თანახმად, მხოლოდ რელიგია სთავაზობდა კაცობრიობას არსებობის და ადამიანის ყოვლისშემძლე ღმერთთან ურთიერთობის, ამ არსებობაში ადგილის და მიზნის სრულყოფილ ინტერპრეტაციას.

4. რელიზმი - ისლამის ხედვა არ არის იდეალისტური, არამედ ცხოვრების რეალობას ეფუძნება. ის არის იდეალისტურ-რეალისტური და ასევე რეალისტურ-იდეალისტური, რაც ხელს უწყობს უმაღლესი იდეალური პოლიტიკური სისტემის შექმნას.
5. ღმერთის ერთადერთობა (თავჭიდი) წარმოადგენს ისლამის დოქტორინის ერთ-ერთ კომპონენტს და მის მახასიათებელს.

კუტბი ამტკიცებდა, რომ „არ არის მმართველი გარდა ღმერთისა, არც კანონმდებელი, არც ადამიანური ცხოვრების და სამყაროსთან, სხვა ცოცხალ საგნებთან და ადამიანებთან ურთიერთობების ორგანიზატორი. მხოლოდ ღმერთისგან კანონებს, ყველა ცხოვრებისეულ სისტემას, ურთიერთობების მართვის ნორმებს და კანონებს, ყველა ცხოვრებისეულ სისტემას, ურთიერთობების მართვის ნორმებს და ფასეულობების საზომს” (200,34-56) ისლამი ღმერთისადმი მორჩილებას და მისი გზის გაყოლას ნიშნავს ცხოვრების ყველა სფეროში ღმერთის მეთოდების, კანონის, წესებისადმი მორჩილებით და ლოცვით. კუტბის პოლიტიკური იდეოლოგიის ძირითადი პოსტულატი იმ მოსაზრებას ეყრდნობოდა, რომ ისლამი მუსლიმის და მუსლიმური საზოგადოების კავშირს უზრუნველყოფდა და ხელს უშლიდა დესტრუქციას, პიროვნების გაორებას და ცხოვრების ამორალურ სტილს, რასაც სხვა რელიგიები და კონცეფციები იწვევდნენ. ის წერდა: „**ისლამური თასავვურ**” არის ისლამური კონცეფცია ცხოვრების და სამყაროსი, რომელიც ცხოვრების ყველა სფეროს, პოლიტიკურის, ეკონომიკურის, ფსიქოლოგიურის თუ პირადის, ინფრასტრუქტურას განსაზღვრავს. კუტბი თვლიდა, რომ რელიგია ცხოვრების

სისტემად უნდა აღექვას, რომელიც მეტაფიზიკურ თასავფურს შეიცავდა და არსებულ სოციალურ წყობას შეესაბამებოდა. ის ამიტომაც მიიჩნეოდა, რომ ცხოვრების ყველა სფერო რელიგიასთან ჰარმონიაში უნდა ყოფილიყო. აშკარაა რომ რელიგიის კუთბისეული ინტერპრეტაცია სხვა მუსლიმი თუ არამუსლიმი მოაზროვნეებს ინტერპრეტაციისაგან განსხვავდება. რელიგიის კუთბისეული დეფინიცია, ამ ხერხით, ემსახურება ფუნდამენტალისტებს ორი მიზნის მიღწევაში: ერთის მხრივ, მუსლიმებს სრულად დაანახონ ჭეშმარიტი ცხოვრება და მეორეს მხრივ, ნაწილობრივ თუ სრულად უარყონ სხვა რელიგიები, იდეები და პოლიტიკური სისტემები. თუმცა, კომუნიზმის იდეების აღქმამ საშუალება მისცა კუთბის ის ისლამთან დაეპირისპირებინა იმ მიზნით, რომ უარეყო ის. უნდა აღინიშნოს, რომ კუთბის შეხედულებები ღმერთის არსებობის ფიზიკურად თუ მეტაფიზიკურად დამტკიცების მცდელობას კი არ წარმოადგენდა, არამედ გარკვეულწილად მუსლიმებისთვის ჭეშმარიტი რელიგიისკენ მოწოდება იყო, რათა უარი ეთქვათ ფილოსოფიასა და იდეოლოგიაზე, რომლებიც ისლამთან დისჰარმონიაში მოდიოდნენ და არ შეიცავდნენ ღვთიურ გამოცხადებას, როგორც პირველწყაროს (ან გასაღებს). ამიტომ კუთბი თავს ესხმოდა ისლამის საპირისპირო ნებისმიერ სხვა სისტემას. (201, 134-137) პატიმრობაში ყოფნისას მან დაასრულა ისლამზე 13 ტომისგან შემდგარი ფუნდამენტალური ნაშრომი სახელწოდებით „ყურანის ჩრდილში“ და რამდენიმე წიგნი, მათ შორის „ეს რელიგია“ და „მომავალი ამ რელიგიას აქვს“ რომლებშიც მის პოზიციას რადიკალური იერი დაკრავს და სადაც კუთბი ისლამს ღვთიურ უზენაესობას აცხადებდა, რომელმაც ძალაუფლება უნდა აიღოს საკუთარ თავზე, რათა ცხოვრების ყველა ასპექტი არეგულიროს. ბოლო ნაშრომებში კუთბი ხელისუფლების ნებისმიერ ფორმას უარყოფდა, რომელიც ჭეშმარიტ ისლამურ სისტემას არ მიყვებოდა. ის კიცხავდა ასეთ მთავრობებს არა მარტო მათი მჩაგვრელობითი ხასიათის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ის გრძნობდა, რომ მათ ღმერთის ფუნქციების უზურპაცია მოახდინეს, როდესაც თვითონ მიიღეს კანონმდებლობა ხალხის ცხოვრების სამართავად. „მიჯნები გზაზე“ არის კუთბის ყველაზე პოპულარული ნაშრომი, სადაც გადმოცემულია კუთბის პოლიტიკური ფილოსოფია, რომლის დედაარსსაც წარმოადგენს ის, რომ ყველაფერი

დედამიწაზე მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის. მიუხედავად იმისა, რომ კუტბი სუნიტი მუსლიმი იყო, მისმა იდეებმა პოლიტიკური ისლამის მიმართ დიდი ზეგავლენა მოახდინა აიათოლა ხომეინიზე და შიიტურ რევოლუციაზე. კუტბი დღემდე რჩება გავლენიან ისლამისტ მოაზროვნედ. კუტბის ნაშრომმა მუსლიმურ სამყაროში ფართო გამოძახილი ჰპოვა და მისი იდეები ისლამის დეფინიციასა და მისი როლის შესახებ საზოგადოების სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური, ინტელექტუალური, კულტურული და ეთიკური ასპექტების ფორმირებისას მისაღები გახდა. 1959 წელს ის წერდა: „თუ აშკარა გახდება, რომ ისლამს შეუძლია გადაწყვიტოს ჩვენი ძირითადი პრობლემები, რათა უზრუნველყოს სრულყოფილი სოციალური სამართლიანობით... მაშინ ის უთუოდ უფრო მეტად შეძლებს ჩვენს ერში განმტკიცებას, ვიდრე სხვა სისტემები, რომელთა შემოტანას თუ იმიტირებას ვცდილობთ.” (194, 77-79) ის აგრეთვე აღნიშნავდა: „ლიბერალური დემოკრატიის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი უმრავლესობის მმართველობის კონცეფცია და ხალხის სუვერენიტეტია. ამ დროს კი კომუნიზმი პროლეტარიატის დიქტატურას წარმოადგენს, რომელიც ძირითადად ერთი პარტიის აბსოლუტურ მმართველობას ეყრდნობა. ისლამში შურა, რომელიც საზოგადოების ლიდერის (იმამის) საკონსულტაციო ასაბლეს წევრების და სახელმწიფო აღმასრულებლების არჩევის კრიტერიუმებს განსაზღვრავს, ისლამის მთავარი მახასიათებელია”. (194, 77-78) კუტბი ხაზს უსვამდა შარიათის უპირატესობას და აღნიშნავდა, რომ შარიათი „პირდაპირი, სწორი გზაა” იგი მუსლიმთა რელიგიური ცხოვრების და საქციელის იურიდიული ნორმების, პრინციპებისა და ქცევის წესების კომპლექსია და ისლამის რელიგიური კანონია. შარიათი ითვლება „ღვთაებრივ კანონად”, რომელიც ადამიანებისათვის ხელმისაწვდომია ყურანის, ჰადისების და რელიგიური ავტორიტეტების შრომების საშუალებით. ის არეგულირებს ადამიანთა ურთიერთობის გარეგნულ ფორმებს. კუტბი ამტკიცებდა, რომ ფიყჰი „ცოდნა, გაგება სამართალმცოდნეობა - ისლამური დოქტრინა მუსლიმთა ქცევის წესების შესახებ და ფართო აზრით - მუსლიმური სამართალია,” (201,73-89) ფიყჰის კომპეტენციაში შედის სახელმწიფო, რელიგიური და სამოქალაქო ცხოვრების წესები, საოჯახო მემკვიდრეობითი და სისხლის სამართალი, ეთიკური ნორმები და ადმინისტრაციული მმართველობის

კანონები. თანამედროვე პირობებში ფიკჰმა შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა, როგორც სამართლის ფორმალურმა წყარომ, განსაკუთრებით იმ ისლამურ ქვეყნებში, სადაც სამართლის მოქმედი ნორმები არაკოდიფიცირებულია და გამოიყენება განსაზღვრული მაზჰაბების ფაყიჰების შრომების ტრადიციული ფორმიტფიკის ნორმებს მრავალი ისლამური ქვეყნის კონსტიტუცია კანონმდებლობის მთავარ წყაროდ აღიარებს და წარმოადგენდა ცვლილებების სფეროს, რომლის მეშვეობითაც მუსლომებს შეუძლიათ შეცვალონ მარადიული მიწერილობები (ღმერთის) ისე, რომ შეუსაბამონ თანამედროვე ცხოვრებას, მის პრობლემებს და მოთხოვნილებებს. მაშინ, როცა შარიათი ღმერთის მიერ არის დაკანონებული და შესაბამისად უცვლელი და მარადიულია ფიკჰი ადამიანის მიერ არის შექმნილი, რათა ანგარიში გაეწიოს კონკრეტულ სიტუაციებს. (194.76-78) ამგვარად, კუტბისთვის ისლამური თემის ორიგინალური მოდელი“ თემის საბოლოო ხედვას არ წარმოადგენს ვინაიდან სხვაგვარი ახალი ხედვაც არსებობს. ისლამური ხედვის უნიკალურობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ის შარიათის მიერ არის ჩამოყალიბებული და იმ დროს შეიქმნა, როდესაც სხვა საკანონმდებლო და სოციალური სისტემები უბრალოდ ადგილობრივი დროებითი მოთხოვნების პასუხს წარმოადგენდნენ. შარიათის უცვლელი ბუნება იმის გარანტიას იძლევა, რომ თანამედროვეობის შესაბამისი ახალი ფიყიჰი ყოვლისმომცველი იქნება და ჭეშმარიტების დადგენას უზრუნველყოფს. კუტბი აფრთხილებდა მუსლიმებს თანამედროვე კულტურის გათავისების და მისი ისლამიზაციის აუცილებლობაზე. კუტბი თვლიდა, რომ ისლამური საზოგადოება შარიათის მტკიცე პრინციპებს უნდა დაფუძნებოდა.

შემდგომი ექსტრემისტული ორგანიზაციების სტრუქტურა „მუსლიმი ძმების“ მსგავსი (საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ძმობის შემდგომ აღმოცენებული რადიკალური ისლამისტური დაჯგუფებები „მუსლიმი ძმების“ საორგანიზაციო სტრუქტურას იმეორებდნენ. მაგალითად იერარქიულ მართვას, ფილიალების და განყოფილებების სისტემას, ოჯახებად დაყოფას და ა. შ): მას სათათბირო საბჭო (მაჯლის აშ-შურა) მართავდა, რომელიც უმაღლეს სახელმძღვანელო ორგანოს წარმოადგენდა. ავღანეთში ისლამისტურმა მოძრაობამ ჩამოყალიბებისა და

განვითარების მეტად რთული გზა განვლო. მისი ისტორია დიდი ხნის მანძილზე ფაქტობრივად უცნობი იყო. ავღანეთის ისლამისტურ მოძრაობას საფუძვლად დაედო არაბული „მუსლიმი ძმების“ იდეოლოგია. ავღანელმა ისლამისტებმა არაბული „ძმები მუსლიმების“ სტრუქტურა შეუცვლელად გადაიღეს და ამ ასოციაციის პრინციპებით მოქმედებდნენ.

ავღანეთში ისლამისტური მოძრაობა ჯერ კიდევ მუჰამად ზაჰირ შაჰის მმართველობის დროს დაიწყო 1965 წ. ქაბულის უნივერსიტეტის საღვთისმეტყველო ფაკულტეტზე შეიქმნა პირველი ისლამისტური ჯგუფი. ამ ჯგუფის სხდომებზე განიხილებოდა ავღანეთში ისლამის აღორძინებისა და სამომავლოდ ქვეყანაში ისლამური სახელმწიფოს შექმნის საკითხები. 1994 წ. ავღანეთში გამოჩნდა ახალი რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობა, რომელმაც რადიკალურად შეცვალა იმ დროისთვის ავღანეთში არსებული პოლიტიკური ბალანსი. ისინი თავიანთ თავს „ტალიბე ილმს“, ანუ ცოდნის მადიებლებს უწოდებენ. მცდარია მოსაზრება, რომ თალიბანის მოძრაობა 90-იან წწ-ში ჩამოყალიბდა. ავღანეთში საბჭოთა ჯარების შესვლის შემდეგ გაიზარდა ლტოლვილთა რიცხვი. ლტოლვილთა ბანაკები ვეღარ უმკლავდებოდა მოზღვავებულ ნაკადს. ბევრი ავღანელი იძულებული იყო თავიანთი შვილები მეჩეთებში მიეზარებინათ. მაშინდელი პაკისტანის პრეზიდენტის ბრძანებით, ამ ბავშვების მეურვეობა რელიგიურ პარტიებსა და ორგანიზაციებს დაევალათ, მათ შორის ერთ-ერთი ყველაზე ექსტრემისტულ პარტია „ჯამათე ულემაიე ისლამს“. ექსპერტები თვლიან, რომ სწორედ ამ პარტიამ გამოზარდა „ტალიბანის“ მოძრაობა. (204, 61-73) „ალ-ჯამა-ა ალ- ისლამიას“ ექსტრემისტული დაჯგუფება განსაკუთრებით 1977 წლის შემდეგ გააქტიურდა ეს ეგვიპტის ხელისუფლების პოლიტიკას (ისრაელთან დაახლოება) უკავშირდებოდა ისევე, როგორც ირანში 1978—79წწ ისლამური რევოლუციის გამარჯვებას, რამაც ეგვიპტეში ისლამური მოძრაობა გააქტიურა. კიდევ ერთ რადიკალურ ისლამურ დაჯგუფებას წარმოადგენს „ალ-კა'იდა“ ისრაელის დაზვერვის სამსახური „ალ-კა'იდას“ აღწერს, როგორც „საერთაშორისო ჯიჰადს“, ბრიტანეთის სპეციალური ფილიალი კი - „საერთაშორისო ტერორიზმს“ მედიაში მას ახასიათებენ, როგორც

გაერთიანებულ ფრონტს ქრისტიანების და ებრაელების წინააღმდეგ საბრძოლველად. ის რამდენიმე ტერორისტულ დაჯგუფებას აერთიანებს ალ-კა'იდას რადიკალურ ანტიდასავლურ და ანტისემიტურ იდეოლოგიას მრავალი მიმდევარი ჰყავს, რომელთა მცირე ნაწილი ბინ ლადინთანაა დაკავშირებული. ისინი უბრალოდ მის მეთოდებს და მოდელებს მიყვებიან და ალ-კა'იდას მსგავსად მოქმედებენ. ამიტომ ამ ორგანიზაციის იდეოლოგიის და სტრუქტურის შესწავლა, თუ როგორ ზეგავლენას ახდენს ის სხვა ისლამისტური ტერორისტული დაჯგუფებების სტრატეგიასა და ტაქტიკაზე, აუცილებელია. (215, 111-120)

ალ-კა'იდა პოლიტიკურ - რელიგიური ორგანიზაციაა, რომლის წევრებიც ერთმანეთთან ისლამის დაცვის მოტივებით არიან დაკავშირებულნი. ბინ ლადინისა და ალ-კა'იდას ნებისმიერი ქმედება რადიკალურ ისლამთანაა დაკავშირებული. ალ-კა'იდას დაჯგუფების სიძლიერე მის ინფრასტრუქტურასა და საკუთრივ წევრობაში კი არ არის, არამედ იდეოლოგიაშია. მისი მთავარი მიზანია ხელი შეუწყოს და დაეხმაროს ისლამურ მოძრაობებს და მუსლიმებს მთელ მსოფლიოში ისლამის მტრების წინააღმდეგ ბრძოლაში. მიუხედავად იმისა, რომ მუსლიმთა უმრავლესობა მთელ მსოფლიოში “ალ-კა'იდას” მხარს არ უჭერს, ეს ორგანიზაცია ცდილობს ჯიჰადის მოძრაობა ისე გააძლიეროს, რომ მუსლიმურ სამყაროში გავრცელებული შიში, ტანჯვა და ბრაზი ამერიკის და მისი მოკავშირეების წინააღმდეგ მიმართოს. ალ-კა'იდას იდეოლოგია სამ ძირითად პრინციპს ეფუძნება: ა) ყურანზე დაფუძნებული მმართველობა – ორგანიზაცია შარიათზე დამყარებულ მმართველობას აღიარებს და ისლამის მრწამსის საწინააღმდეგოდ „ადამიანის მიერ მიღებული კანონები” მიუღებლად მიაჩნია; ბ) „სამშობლოს თავისუფლება” – აიმაან აზ-ზავაჰირი თვლიდა, რომ თავისუფალ არჩევნებამდე მუსლიმური მიწების ნებისმიერი აგრესორისგან განთავისუფლება საჭირო იყო. ის ემხრობოდა ახლო აღმოსავლეთში ენერგო – რესურსებზე კონტროლს. გ) „ადამიანის თავისუფლება” – აზ-ზავაჰირი ასაბუთებდა შარიათზე დაფუძნებული სასამართლოების აუცილებლობას, რადგან ხალხის უფლებების შეზღუდვა მხოლოდ სასამართლოს მეშვეობითაა შესაძლებელი. ამდენად, ალ-

კა'იდას დაჯგუფებას თავისუფლად შეიძლება ვუწოდოთ უკიდურესად რადიკალური ისლამური ორგანიზაცია, რომელიც თავისი მიზნების განხორციელებისას მიმართავს ტერორიზმს და სხვა სასტიკ საშუალებებს. აღსანიშნავია, რომ დღესდღეობით თითქმის ყველა რადიკალური დაჯგუფება „მუსლიმი ძმების“ მოდელს ირჩევს. თვითონ ძმობა კი აღარ წარმოადგენს რადიკალურ რევოლუციურ ორგანიზაციას: ის დასავლურ ტრადიციებს ეწინააღმდეგება ისევე, როგორც მათ წინააღმდეგ ბრძოლაში ძალადობის გამოყენებას, თუმცაღა რადიკალების დევნას მხარს არ უჭერს, რომ ახალგაზრდა ისლამისტთა შორის გავლენა არ დაკარგოს. ძმობას დიდი მხარდაჭერა აქვს საზოგადოების საშუალო ფენაში, რადგანაც წარმატებას ისეთი პროფესიული სინდიკატების კონტროლზე მიაღწია, როგორიცაა ექიმთა, ინჟინერთა, ადვოკატთა, ჟურნალისტთა, პროფკავშირები. თუმცა, ადვოკატთა და ექიმთა კავშირებზე კონტროლის დამყარება სრულიად სახელმწიფოზე კონტროლს სულაც არ ნიშნავს. ამკარაა, რომ საზოგადოების საშუალო ფენა პოლიტიკურ ისლამს ემხრობა, თუმცა მხარს არ უჭერს რადიკალებს, „მუსლიმი ძმები“ ცდილობდნენ კანონიერი გზით მიეღწიათ მიზნებისთვის, ხელისუფლება კი ამისთვის მცირე შანსს სთავაზობდა. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „მუსლიმმა ძმებმა“ სხვა პარტიებთან ალიანსის მეშვეობით ეგვიპტის პარლამენტში ადგილების მოპოვება შესძლო.

ყურადსადებია, 2005 წლის საპარლამენტო არჩევნები, რომელშიც „მუსლიმმა ძმებმა“ ბოლო 15 წლის მანძილზე პირველად საკუთარი სახელით მიიღო მონაწილეობა და არა სხვა სახელწოდების გამოყენებით, როგორც ამას პოლიციისაგან თავდასხმების ასარიდებლად აკეთებდა. „ნეო მუსლიმი ძმები“ აცხადებდნენ, რომ მათ შეცვალეს პროგრამა და ისეთ ფრაზებს იყენებდნენ, როგორც იყო „პოლიტიკური პრულარიზმი“, „არჩევანის თავისუფლება“, „მუსლიმი ძმები“ მსოფლიოში ერთ-ერთ გავლენიან და უმდიდრეს ისლამურ მოძრაობას წარმოადგენს. მისი კანდიდატები ხმების მოსაპოვებლად სოციალური მომსახურების ფართო ქსელს იყენებდნენ, სკოლების, საავადმყოფოების დაფინანსებით და ქველმოქმედების ჩათვლით. ისინი საკუთარ პროგრამებში

დასაქმების პრობლემის გადაჭრას პირდებიან ამომრჩევლებს. სწორედ ამ მიზეზით სარგებლობენ მსგავსი ისლამისტური ორგანიზაციები საზოგადოებაში პოპულარობით.

ამ გზით „მუსლიმი ძმები“ საპარლამენტო პოლიტიკურ პარტიად გადაიქცა და უნიკალური ადგილი დაიკავა არსებულ პოლიტიკურ სპექტრში. ეს ეგვიპტის ხელისუფლებამ პირველად ოფიციალურად მხოლოდ 2005 წელს აღიარა.

ჰოსნი მუბარაქის პრეზიდენტობის პერიოდში “მუსლიმმა ძმებმა” სტრატეგია შეცვალეს და გადაწყვიტეს არჩევნებში მონაწილეობის გზით საკუთარი მიზნები განეხორციელებინათ. ძმობის უმაღლესი მოძღვარი ან-ნაბი თვლიდა, რომ ეგვიპტეში ისლამური სახელმწიფოს დაარსებისთვის შესაფერისი სიტუაცია არ იყო იმ დროისთვის და ამიტომ მათი მთავარი მიზანი კანონმდებლობაში ისლამური შარიათის მიღება გახდა, რის გამოყენებასაც საპარლამენტო ტრიბუნის საშუალებით შეეცადნენ. ამრიგად, ძმობა უფრო რეფორმისტული გახდა, ვიდრე რევოლუციური. როგორც ჩანს, განსხვავებული პოზიცია ეკავათ სხვა მუსლიმური სახელმწიფოების რელიგიურ-პოლიტიკური რადიკალურ დაჯგუფებებს, რომლებიც კვლავ ცდილობენ ძალისმიერი მეთოდით განახორციელონ საბოლოო მიზანი.

პოლიტიზებული ისლამი, რომელიც თანამედროვე ეტაპზე ხშირ შემთხვევაში რადიკალურ, დასავლურ სამყაროსთვის მიუღებელ ფორმებს იღებს, მნიშვნელოვან პრობლემებს უქმნის მსოფლიოში არსებულ წესრიგს და ძალთა თანაფარდობას ამასთან, ისლამის პოლიტიზაციის მიზეზები როგორც საკუთრივ ისლამური რელიგიის ფენომენში, ისე დასავლეთის პოლიტიკაში უნდა მოვიძიოთ.

დღევანდელი მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკური მდგომარეობა არასტაბილურია. სოციალური თუ ეროვნული პრობლემების გადაწყვეტის საუკეთესო საშუალებად სხვადასხვა ტიპის ორგანიზაციები, პარტიები თუ ჯგუფები ხშირად რელიგიას მიიჩნევენ. ნიშანდობლივია, რომ დასავლეთიდან შემოტანილმა თითქმის ყველა იდეოლოგიამ აქ რელიგიური საფარველი შეიძინა, რელიგიას შეერწყა. ისლამის პოლიტიზაციამ უმაღლეს დონეს მიაღწია, თუმცა ამ

პოლიტიზაციის ინიციატორებს არ გააჩნიათ პოზიტიური პროგრამა და მხოლოდ არსებულის მოსპობის აუცილებლობაზე ამახვილებენ ყურადღებას. ისლამი არ არის უბრალოდ რელიგიურ რწმენათა ერთობლიობა, იგი წარმოადგენს საშუალებას, რომელიც სხვადასხვა გზებით გამოიყენება იმ მიზნით, რომ მოიზიდონ მომხრეები, მოახდინონ სიტუაციების მანიპულირება, დაამყარონ საკუთარი კონტროლი და ბოლოს, მოიპოვონ პოლიტიკური ძალაუფლება.

გასული საუკუნის განმასხვავებელი ნიშანი გახდა ისლამური ფაქტორის გაძლიერება მრავალი ქვეყნის პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ეს განსაკუთრებით მწვავედ მუსლიმურ სამყაროზე აისახა. ისლამიზმმა თუ პოლიტიკურმა ისლამმა ამ რეგიონის ქვეყნებზე მეტ-ნაკლები ზეგავლენა მოახდინა. ამას ხელი შეუწყო სამმა ფაქტორმა: პირველი, სეკულარული ნაციონალიზმის მარცხი სეკულარული რეჟიმებისთვის ძლიერი საკანონმდებლო ბაზის შექმნის დროს, რასაც დაემთხვა 1967 წლის არაბული ქვეყნები-ისრაელის ომში არაბების დამარცხება; მეორე, რეგიონის ეკონომიკური დამოუკიდებლობის მარცხი, რამაც მდიდართა და ღარიბთა შორის განსხვავება მკვეთრად გაზარდა; მესამე, 1973 წლის ოქტომბრის ომის შემდეგ ნავთობზე ემბარგოს განხორციელება, რამაც სიამაყის ახალი გრძნობა შეუქმნა რეგიონის ქვეყნებს ამრიგად, არაბი ნაციონალისტი ლიდერების უუნარობამ, პასუხი გაეცათ შექმნილი პრობლემებისთვის, „მესამე გზის“ ანუ ისლამური ვარიანტის წარმოშობას შეუწყო ხელი. მუსლიმურ სახელმწიფოებში პოლიტიკური ისლამის აღმოცენება რამდენიმე ფაქტორით იყო განპირობებული:

1. სოციალური ფაქტორი – მუსლიმური სახელმწიფოების პოლიტიკური სისტემა ვერ ატარებს შესაბამის სოციალურ რეფორმას, რაც ქვეყანაში აღმოფხვრიდა უმუშევრობის, სიღარიბის და განათლების მიღების პრობლემებს;
2. პოლიტიკური ფაქტორი – მუსლიმური სახელმწიფოებისთვის დამახასიათებელია არჩევნების ნაკლებად დემოკრატიულ სისტემა, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ოპოზიციურ ძალებს არ აქვს საშუალება

არჩევნებში მონაწილეობა მიიღონ და ადგილები მოიპოვონ პარლამენტში;

3. ეკონომიკური ფაქტორი – ამ ქვეყნების ღარიბ და მდიდარ მოსახლეობას შორის განსხვავება ძალიან დიდია. მმართველმა ძალამ და ხელისუფლებამ სწორად უნდა გამოიყენოს არსებული რესურსები, რომ ქვეყანა გამოიყვანოს არსებული ეკონომიკური კრიზისიდან;
4. პატრიოტული და ნაციონალისტური ფაქტორი არაბული ნაციონალიზმის იდეა, როგორც ცნობილია არაბულ სამყაროსა და ისრაელს შორის 1967 წლის ომის მარცხის შემდეგ რელიგიურმა იდეამ ჩაანაცვლა. სწორედ ეს ომი, ლიბანის 1975-90წ.წ. სამოქალაქო ომი და ირანის 1978-79 წ.წ. რევოლუცია გახდა ძირითადი მიზეზი არაბულ სამყაროში ფუნდამენტალისტური მოძრაობისა და პოლიტიკური ისლამის გაძლიერებისა
5. ცივილიზაციის ფაქტორი – ისლამურმა სახელმწიფოებმა უნდა შესძლონ ბალანსის დაცვა ქვეყნის ვესტერნიზებასა და საკუთარი ტრადიციების დაცვას შორის.

ამდენად, როგორც ავღნიშნეთ, პოლიტიკური ისლამის განვითარებას დიდად შეუწყო ხელი „მუსლიმი ძმების“ ასოციაციის შექმნამ, რომელმაც შესამჩნევი როლი ითამაშა თანამედროვე პოლიტიკურ ისლამურ მოძრაობაში. ყველა ისლამურ დაჯგუფებებს, ზომიერსა („მუსლიმი ძმები“) თუ რადიკალურს („ალ-ჯიჰადი“ და ალ-ჯამა’ა ალ-ისლამიია“ ალ-კა’იდა) ერთი მიზანი აერთიანებთ: ისლამზე დაფუძნებული სოციალური და პოლიტიკური წყობის დაარსება, რაც სწორედ თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის განვითარებას აქტიურად უწყობს ხელს. ზემოთმოყვანილი მსჯელობა ცხადყოფს, რომ პოლიტიკური ისლამის თუ ისლამური ფუნდამენტალიზმის ისტორიული ფესვები გამომდინარეობს თეოკრატიული მმართველობიდან, რადგან თავად თეოკრატია ღმერთის მმართველობას ნიშნავს, ხოლო პოლიტიკური ისლამი კი რელიგიის პოლიტიზირებას ფართო გაგებით. აქედან გამომდინარე, პოლიტიკური ისლამი სულ უფრო მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ისლამური და არამარტო ისლამური სახელმწიფოების მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებზე.

დასკვნა

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების განვითარებას გლობალიზაციის თანამედროვე პირობებში აქვს არა მარტო თეორიული, არამედ უდიდესი პრაქტიკული მნიშვნელობაც, რამდენადაც მოცემული პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე შეუძლებელია მრავალ ქვეყანაში, სადაც ტრადიციულია რელიგიის ყოვლისმომცველობა დემოკრატიული ინსტიტუტების ჩამოყალიბება და სრულყოფა, სამოქალაქო საზოგადოებისა და სამართლებრივი სახელმწიფოების დამკვიდრება.

იურიდიულ და პოლიტიკურ მეცნიერებაში პოლიტიკური სისტემის პრობლემების კვლევა – ძიება ტრადიციულია. მაგრამ მიუხედავად მრავალრიცხოვანი მეცნიერული გამოკვლევებისა დღესაც არ არის ამოწურული და გარკვეული მრავალი საკითხი, განსაკუთრებით როდესაც კვლევის ობიექტს წარმოადგენს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემა, რომელიც ამავე დროს ნაკლებად შესწავლილია, როგორც საქართველოში ასევე პოსტსოციალისტური სივრცის ქვეყნებში და დასავლეთშიც კი. სწორედ ამიტომ არ იქნება გადაჭარბებული მტკიცება, რომ მოცემული თემის კვლევა – ძიება წარმოადგენს პირველ ცდას, არა მხოლოდ საქართველოს პოლიტიკურ და სამართლებრივ სინამდვილეში.

კვლევის ამოცანები გაერთიანებულია ერთ ზოგად ამოცანად – თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივი ტრანსფორმირებისა და ევოლუციის შედეგების სისტემატიზაცია, მომავალი პოლიტიკური და სამართლებრივი ცვლილებების ხასიათისა და ვექტორის განსაზღვრა, ამის საფუძველზე კი კანონზომიერებათა დახასიათება. ვფიქრობთ კვლევის შედეგები გვაძლევს იმ დასკვნის უფლებას, რომ ეს ამოცანა შესრულებულია.

ნაშრომში დიდი ყურადღება ეძღვნება ისეთ საკვანძო პრობლემას როგორიცაა თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის არსი, თეოკრატიული მმართველობის

კონტექსტში და გაანალიზებულია მიდგომათა მრავალგვარობა პოლიტიკური სისტემის დოქტრინაში.

პრობლემის განხილვისას დამუშავებულია დასავლეთის სამართალმცოდნეთა და პოლიტოლოგთა, მიდგომა მოცემული პრობლემის მიმართ.

განსაკუთრებული ყურადღება დისერტაციაში ეთმობა თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების ტიპოლოგიას, კლასიფიკაციას და სოციოდინამიკას, რაც აღნიშნული პრობლემების მკვლევართა ყურადღების მიღმა აღმოჩნდა. ისტორიული განვითარების პროცესში თეოკრატია, როგორც ჭეშმარიტება და მოვლენა სხვადასხვა ფორმებს იღებდა, მათ შორის არასახელმწიფოებრივს. სახელმწიფოსკენ გარდამავალ სტადიაზე მყოფ თეოკრატიულ გვაროვნულ კავშირებში არ ხდება სფეროების გაყოფა საეროდ და სასულიეროდ. ამგვარი დაყოფა ხორციელდება მხოლოდ სახელმწიფოს ევოლუციასთან პარალელურად და იღებს სხვადასხვა ფორმებს. თეოპოლიტიკურ გაერთიანებებს არ გააჩნია სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტი, რის გამოც პოლიტიკური თვალსაზრისით დამოკიდებულნი არიან უფრო ძლიერ წარმონაქმნზე სახელმწიფოს სახით და შესაძლოა დაკარგონ თავიანთი სტატუსი და გადაიქცნენ ჩვეულებრივ რელიგიურ საზოგადოებიდან ან პირიქით, შეითვისონ სახელმწიფოს ყველა ნიშნები, ატრიბუტები და გადაიზარდონ სახელმწიფოდ. ამ ნიშნით შეიძლება გამოვყოთ ვატიკანი, რომელიც საერთაშორისო სამართლის სპეციფიკურ სუბიექტს წარმოადგენს და რომელიც ავტორის მიერ განხილულია, როგორც თეოპოლიტიკური გაერთიანება.

პოლიტიკისა და რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობები დღემდე წარმოადგენს მეტად აქტუალურ და ნაკლებად შესწავლილ საკითხს განსაკუთრებით სამართლებრივი კუთხით. ნაშრომში წარმატებულად განხორციელდა ამ ორი მოვლენის ურთიერთობის შესწავლა თეოლოგიური და ფილოსოფიური მეცნიერების ძირითადი პრინციპების, დებულებების თუ პარადიგმების გამოყენების საშუალებით. ამასთან ერთად გაანალიზებულია ის საკანონმდებლო სივრცეც, რომელიც ისტორიულად წარმოადგენდა სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობათა ნორმატიულ – სამართლებრივ საფუძველს.

მოცემული მიმართულებით საკითხის შესწავლამ საშუალება მოგვცა გაგვეკეთებინა დასკვნა საზოგადოების პოლიტიკურ სისტემაში თეოკრატიზაციის პროცესების მიმდინარეობის შესახებ და გვემსჯელა მის სოციოდინამიკაზე.

შედარებითი მეთოდის გამოყენების საშუალებით ნაშრომში გაშუქებულია მრავალი ცნობილი განმანათლებლის, მათ შორის ფილოსოფოსის, სოციოლოგისა და იურისტის მოსაზრებები, შეხედულებანი და კონცეფციები რელიგიის და სახელმწიფოს ურთიერთობების შესახებ, გაანალიზებულია სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობის პოლიტიკურ-სამართლებრივი და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პარადიგმები.

თანამედროვე ისტორიული მოვლენები, პროცესები და ფაქტები ცხადყოფენ, რომ ჩეჩნეთში, ავღანეთში, ერაყში, ირანში, ეგვიპტეში, ლიბიასა და იემენში. კონფლიქტების და საომარი მოქმედებების მსვლელობაში შეიარაღებული ოპოზიცია, რომელიც ცდილობდა მოეხდინა თეოკრატიული სახელმწიფოს ისლამური იდეალების რეალიზება, ამ მიმართულებით საქმიანობას იწყებდა არა რელიგიური ლიდერებისა და ღვთისმეტყველების სახელისუფლებო - სტრუქტურების ჩამოყალიბებით, (თუმცა ამ პროცესებსაც დიდი ყურადღება ეძღვნებოდა) არამედ მათ კონტროლირებად ტერიტორიებზე შარიათის კანონების შემოღებით. ანუ ხორციელდებოდა საზოგადოებრივი ურთიერთობების სამართლებრივ - რელიგიურ ჩარჩოებში მოქცევა, რადგან შარიათის კანონი სხვა არაფერია, თუ არა რელიგიური ნორმებისთვის სამართლებრივი დატვირთვის მინიჭება და ლეგალიზება. ჩვენს მიერ მეცნიერულადაა დასაბუთებული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში სამართლებრივი რეგულაციები შებოჭილია თეოლოგიური დოგმებით, ხოლო ამ დოგმებიდან უმნიშვნელო გადახვევაც კი სამართლებრივ გადაცდომად მიიჩნევა და მკაცრად ისჯება, სწორედ აღნიშნული ფაქტი ანიჭებს ამ სახელმწიფოებში მოქმედ სამართლის სისტემებს რელიგიურ თავისებურებებს, თუმცა ისიც ნიშანდობლივია, რომ ზემოთმითითებულ სამართლებრივ რეალობას ღრმა ისტორიული და ტრადიციული ფესვები აქვს. ბუნებრივია იზადება კითხვა გააჩნია თუ არა თეოკრატიულ სახელმწიფოებში არსებულ სამართლებრივ

სისტემებს განვითარების პერსპექტივა? თუ მათ მომავალშიც კვლავინდებურად სუსტი კავშირები ექნებათ გარე სამყაროსთან და არ გამოიჩენენ ამთვისებლობას სხვა სამართლებრივი სისტემების ფასეულობების მიმართ და დარჩებიან თავის თავში ჩაკეტილ სამართლებრივ კულტურაში და მუდმივად შეზღუდულნი იქნებიან რელიგიური დოგმატებით. ამ საკითხთან დაკავშირებით დისერტაციაში მოცემულია ავტორისეული დასკვნა - რეკომენდაცია იმის თაობაზე, რომ მიუხედავად იმისა, რომ თეოკრატიული სახელმწიფოები, ახდენენ სამართლებრივ და პოლიტიკურ სფეროში რელიგიური მითითებების რეალიზებას, ხშირად არღვევენ ადამიანის უფლებებს, რის გამოც თეოკრატიული ტენდენციები, ნეგატიურად აისახება საზოგადოების პოლიტიკური და სამართლებრივი სისტემის ფუნქციონირებაზე. თუმცა თეოკრატიული ინსტიტუტები, როგორც ნაციონალური კულტურისა და ტრადიციის ელემენტები უნდა არსებობდნენ, მაგრამ ადამიანის უფლებათა დაცვის სფეროში საყოველთაოდ აღიარებული საერთაშორისო სტანდარტების გათვალისწინებით, რათა არ დაირღვეს სიცოცხლის, პატივისა და ღირსების, პიროვნების ხელშეუხებლობის, აღმსარებლობის თავისუფლების ბუნებრივი უფლებები. უფლებათა და თავისუფლებათა შეზღუდვა რელიგიური ნიშნით ხელს არ უწყობს სახელმწიფოთა სრულფასოვან ეროვნებათშორის ურთიერთობებს. ამავდროს თეოკრატიულ სახელმწიფოებში კანონმდებლობის ნორმების შექმნისას, აუცილებელია მხედველობაში იქნეს მიღებული ნაციონალურ - კულტურული და სოციალურ-ისტორიული სპეციფიკა.

თანამედროვე თეოკრატიული სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელია პოლიტიკური სისტემის ისეთი სტრუქტურული ორგანოების არსებობა, რომლებიც ხელს უწყობენ რელიგიურ - სამართლებრივი პოსტულატების, ამოცანების, მითითების რეალიზაციას. ირანში ამგვარი საქმიანობით არის დაკავებული ისლამის რევოლუციის გუმაგთა კორპუსი, საუდის არაბეთში რწმენისა და ზნეობის დაცვის ლიგა, ეგვიპტეში „ძმები მუსულმანები“, ავღანეთში „თალიბები“ და სხვა. ჩვენი მოსაზრებით ზემოთმითითებული სტრუქტურული ერთეულები სასურველია არსებობდეს, როგორც ერთგვარი

„საკონსულტაციო ორგანო“ და არა როგორც აღმასრულებელი, საკანონმდებლო
თუ სასამართლო ხელისუფლების საზედამხედველო ინსტანცია, რომელიც
მუდმივად აკონტროლებს უმაღლესი სახელისუფლებო ინსტიტუტების მიერ
მიღებული გადაწყვეტილების შესაბამისობას რელიგიურ და თეოლოგიურ
ნორმებთან მიმართებაში, ვფიქრობთ აღნიშნული საზედამხედველო ორგანო
გარკვეულწილად აკნინებს თეოკრატიულ სახელმწიფოში სამართლებრივი
სისტემის განვითარებას, ხოლო საკანონმდებლო სივრცეში საერო-სამართლებრივ
ნორმებს ჭარბობს რელიგიურ-სამართლებრივი ნორმები. ნაშრომში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თეოკრატიულ-პოლიტიკური სისტემების სამართლებრივ-რელიგიურ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ასპექტებს. ასეთებია „ჯიჰადის“, „სეკულარიზაციის“, „ისლამური მმართველობის“, „ბრაჰმანიზმის“, „homo teokratus“ „ისლამური ტრადიციების“ ასპექტები.

თეოკრატიული სახელმწიფოს და ზოგადად პოლიტიკური სისტემის კვლევაში სოციალურ-ფსიქოლოგიური მეთოდის გამოყენება გამოწვეულია, არა მხოლოდ შემეცნებითი მიზანშეწონილობით, არამედ აუცილებელი პრაქტიკული სარგებლობის მომტანი დასკვნებით, რადგან არსებული პრობლემები უნდა იყოს შესწავლილი უტილიტარული თვალსაზრისით. ასეთ შემთხვევაში კი აუცილებელია სოციალურ-ფსიქოლოგიური ანალიზი, რომელიც საშუალებას იძლევა მთელი რიგი სამეცნიერო ამოცანების შესრულებისა, რაც განხორციელდა წინამდებარე საკვალიფიკაციო კვლევაში.

პოლიტიკისა და რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებმა განსაკუთრებული, თვალსაჩინო გამოხატულება ჰპოვა საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობაში, ვინაიდან საქართველოს ისტორიაში მართლმადიდებელმა ეკლესიამ, უდიდესი როლი შეასრულა ქართული სახელმწიფოებრიობის ევოლუციაში. ზოგადად ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ პოლიტიკა აქტიურად ზემოქმედებს რელიგიაზე და თავის მხრივ რელიგია დიდ ზეგავლენას ახდენს პოლიტიკაზე. განსაკუთრებით შუა საუკუნეების ევროპაში ქრისტიანულმა რელიგიამ გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვა. მას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი დიდი გავლენა საზოგადოებაზე.

იგი ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული რელიგიაა მსოფლიოში. ყველა რელიგია სამ მომენტს მოიცავს: შეხედულებებს. გრძნობებს და კულტს. შეხედულებები ეხება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას, არკვევს ადამიანის ადგილსა და დანიშნულებას. რელიგია მიმართულია ადამიანის გულზე, ამიტომ აღძრავს შესაბამის გრძნობებსა და ემოციებს. „გული არის სულის სავანე, სული კი-ერთგვარი ჭურჭელი, რომელშიც ღვთის მადლი იღვრება. მადლის სიდიდე ჩვენს პიროვნულ ღვაწლზე და ძალისხმევაზეა დამოკიდებული“ (208, 6-7) რელიგია მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა და ასრულებს საზოგადოების ცხოვრებაში. შუა საუკუნეებში იგი გაბატონებულ იდეოლოგიად იქცა, რომელმაც დაიქვემდებარა სულიერი კულტურის სხვა ფორმები მეცნიერება, ფილოსოფია, პოლიტიკა და სამართალი. მათ დაეკისრათ რელიგიის მსახურის ფუნქცია. აღორძინების ეპოქამ შეარყია რელიგიის გაბატონებული მდგომარეობა. მეცნიერება, ფილოსოფია, პოლიტიკა და სამართალი თანდათან განთავისუფლდნენ, მისი გავლენისაგან. მაგრამ თანამედროვე ცივილიზებული სამყარო თანდათან ეტაპობრივად უბრუნდება რელიგიასა და რწმენას. მიუხედავად იმისა, რელიგიას აღიარებენ თუ არა, ერთი ჭეშმარიტება უდავოა: იგი კულტურის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა და მომავალშიც შეასრულებს პოლიტიკასა და სამართალში. ამ პარადიგმის დამადასტურებელია უწმინდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათალიკოს - პატრიარქის ილია II-ის მიერ ნათქვამი – „მსოფლიოში, დღეს საყოველთაოდ აღიარებული ადამიანის უფლებების და დემოკრატიული მმართველობის ერთ-ერთი პრინციპი პიროვნებათა თანასწორობისა და ღირსების დაცვისა სწორედ ქრისტიანულ სწავლებას ეყრდნობა“ საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა იდეოლოგიური საკითხების განხილვა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებმა თეოლოგიურ - ფილოსოფიური თვალსაზრისით მსოფლიოს სხვა ქვეყნებთან მიმართებაში განვითარების განსხვავებული გზა განვლო. აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქვეყნებისაგან განსხვავებით ქართულ სინამდვილეში მისი ხანგრძლივი განვითარების ისტორიაში ადგილი არ ჰქონია თეოლოგიურ - რელიგიურისა და ფილოსოფიის დაპირისპირებას, არამედ პირიქით, ქართულმა მართლმადიდებლურმა თეოლოგიამ, რომელიც

ეყრდნობოდა სახარებას, წმინდა მოციქულების ეპისტოლარულ მემკვიდრეობას, მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებსა და წმინდა მამების მოძღვრებასა და სწავლებას იყო და დღემდე რჩება მსოფლიო ქრისტიანული თეოლოგიის განუყოფელ ნაწილად, თავის წიაღში განავითარა ქართული ფილოსოფიის მრავალი მიმართულება. შინაარსობრივად ეს ფილოსოფია ჩამოყალიბდა, არა როგორც, ქრისტიანული რელიგიის მოწინააღმდეგე, არამედ მასთან სიმფონიურ ჰარმონიაში მყოფი მოვლენა და ფენომენი. სწორედ ამიტომ დისერტაციაში ცალკე თავადაა გამოყოფილი საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის პოლიტიკურ - სამართლებრივი ურთიერთობანი, ხოლო ავტორის მიერ წარმოდგენილია რეკომენდაცია იმის თაობაზე, რომ მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს საკანონმდებლო სივრცეში არსებობს ისეთი სამართლებრივი დოკუმენტი, როგორიცაა კონსტიტუციური შეთანხმება იგი სრულყოფილად მაინც ვერ უზრუნველყოფს საქართველოს ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობათა დარეგულირებას, რადგან სახეზეა ზოგადად ნორმატიული აქტების სიმწირე ამ კუთხით, ამდენად, მიზანშეწონილია შემუშავდეს რიგი სამართლებრივი აქტების პროექტები, რომლებიც ხელს შეუწყობს აღნიშნული ურთიერთობების უკეთ მოწესრიგებას საკანონმდებლო დონეზე.

დისერტაციაში დიდი ყურადღება ეთმობა ისეთ ძალზე აქტუალურ პრობლემას როგორიცაა პოლიტიკური ისლამი და რელიგიური ფუნდამენტალიზმი თეოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემაში. ისლამიზმა დაიკავა ის ადგილი, რომელიც ადრე ეროვნულ- დამოუკიდებლობისათვის მოძრაობას ეკავათ.

ეროვნულ - განმანთავისუფლებელი მოძრაობის პერიოდში, როდესაც სხვადასხვა ქვეყნის მოსახლეობა კოლონიალიზმის წინააღმდეგ იბრძოდა მუსლიმი ხალხები ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ისლამს. თანამედროვე პერიოდში კი მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალა ეროვნული საკითხის ნაცვლად უფრო აქტუალური გახდა რელიგიურ - პოლიტიკური საკითხები. თანამედროვე ისლამური ქვეყნები და მათი პოლიტიკური სისტემები არასტაბილურ რეჟიმში იმყოფებიან. ამაზე მეტყველებს უახლესი მოვლენები ეგვიპტეში, ტუნისში, იემენსა და ლიბიაში. კიდურესად დაძაბულია სიტუაცია სირიაში. აღნიშნულ

ქვეყნებში წინააღმდეგობა, დაპირისპირება ხალხსა და მმართველ ელიტას შორის თავის პიკს მიაღწია. არასტაბილურ რეჟიმში პოლიტიკური სისტემების ფუნქციონირება იწვევს პოლიტიკურ ცხოვრებაში უძლიერეს რყევებს, რომლებიც მოსახლეობის დიდი მსხვერპლით მთავრდება. სოციალური თუ ეროვნული პრობლემების გადაწყვეტის საუკეთესო საშუალებად სხვადასხვა ტიპის ორგანიზაციები, პარტიები თუ ჯგუფები ხშირად რელიგიას მიიჩნევენ. ისლამის პოლიტიზაციამ უმაღლეს დონეს მიაღწია. ისლამურ დაჯგუფებებს, ზომიერს და არა რადიკალებს ერთი მიზანი აერთიანებთ: ისლამზე დაფუძნებული სოციალური და პოლიტიკური წყობის დაარსება. აღსანიშნავია, რომ მიზნების მსგავსების მიუხედავად ისინი განსხვავდებიან ამ მიზნების მიღწევის საშუალებების, ხერხების და მეთოდების გამოყენებით და შესრულების გზებით. მაგალითად „ნეომუსლიმი ძმები“ ძალადობის გამოყენებას უარყოფენ და ცდილობენ მშვიდობიანი პოლიტიკური გზებით მიზნის მიღწევას, რადგან ყურანი უარყოფს ძალადობას, ხოლო რადიკალური ძალის გამოყენებაზე აკეთებენ აქცენტირებას. ამგვარად ისლამის პოლიტიზაცია, რომელიც ძლიერი ტენდენციებით ვლინდება პოლიტიკურ ისლამსა და რელიგიურ ფუნდამენტალიზმში დიდ როლს თამაშობს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების ჩამოყალიბება განმტკიცებაში. ეს კი თავის მხრივ უაღრესად დიდ ზეგავლენას ახდენს თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების კონსტიტუციურ - სამართლებრივ რეგულირებაზე და სახელმწიფო მმართველობის ფორმებზე. მეცნიერული კვლევის შედეგად ჩვენ მივედით იმ დასკვნამდე, რომ თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემების ფუნქციონირება თანამედროვე პერიოდში ხორცილდება სახელმწიფო მმართველობის ორი ძირითადი ფორმით - მონარქიულით და რესპუბლიკურით. შესაბამისად პრაქტიკაში ჩამოყალიბდა და მოქმედებს მონარქიული თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემები და რესპუბლიკური პოლიტიკური სისტემები.

თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის მქონე სახელმწიფოების სამართლებრივი ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ზუსტად გამოვავლინოთ და შევაფასოთ პოლიტიკურ - ხელისუფლებრივი სტრუქტურების ფორმირებაში რელიგიისა და

ეკლესიის როლი. აღსანიშნავია, რომ პოლიტიკისა, რელიგიის და სამართლის შერწყმა ბადებს ისეთ სახელისუფლებო ინსტიტუტებს, რომლებიც არ გვხვდება არცერთ სხვა სახელმწიფო პოლიტიკურ სისტემებში გარდა თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემებისა, რადგან თვით თეოკრატიის არსებობის ფაქტი აშკარად გვიჩვენებს, რომ სახელმწიფოსა და სამართალს გააჩნია სულიერ - ზნეობრივი, რელიგიური დანიშნულება. ისინი უნდა არეგულირებდნენ არა მხოლოდ სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების საკითხებს, არამედ პიროვნების უფლებებს რელიგიის სფეროში და ხელს უწყობდეს რელიგიურ აღმსარებლობაში ქცევის ეთიკური ნიმუშების დამკვიდრებას. თუმცა ნიშანდობლივია აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ისლამურ სახელმწიფოებში პოლიტიკის რელიგიის და სამართლის შერწყმა ხშირ შემთხვევაში იწვევს ხელისუფლების განშტოებების ურთიერთაღრევას, რის შედეგადაც ამ სახელმწიფოების პოლიტიკურ და სამართლებრივ რეალობაში ყალიბდება სრულიად ახალი რელიგიური - პოლიტიკური შინაარსის მქონე ახალი სახელისუფლებო ინსტიტუტები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბაშმაძე ვ. 1989. საზღვარგარეთის ქვეყნების სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიის საკითხები, თბილისი. თსუ.
2. აბესაძე გ. 1996. თანამედროვე პოლიტიკური სისტემა, თბილისი. თსუ.
3. აბესაძე გ. 1996. პოლიტიკური სოციალიზაცია თბილისი. ცოდნა
4. აბზიანიძე. ა. 2006 საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობები თბილისი. თსუ
5. ალექსიძე. ლ 2001 თანამედროვე საერთაშორისო სამართალი თბილისი. ინოვაცია
6. ალი ქარიმფურ ყარამალექი 2007 ისლამური აზრი თბილისი. ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობების კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.
7. ამერიკული დემოკრატია (რ. გაჩეჩილაძის თარგმანი) 1995 თბილისი. ჯისიაი.
8. ანდრიაშვილი რ. 1998. ქართული მართლმადიდებლობა და ეროვნული თვითშეგნება. თბილისი. შპს. “2000”
9. არისტოტელე 1995 პოლიტიკა. ნაწილი I-II. კ. კუკავას თარგმანი. თბილისი, “სამშობლო.”
10. არისტოტელე, 2000 ათენელთა სახელმწიფო წყობილება. ქუთაისი, საგამომცემლო ცენტრი.
11. სემინართა ციკლიდან II 2008 აღზრდის საკითხი ისლამსა და ქრისტიანობაში. თბილისი. ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობების კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.
12. აღმსარებლობის თავისუფლება ეუთოს წევრ ქვეყნებში, 2003. თბილისი. თავისუფლების ინსტიტუტი

13. *ახალი აღთქმა და ფსალმუნები*. 1993. ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი. შტოკჰოლმი.
14. ბენდელიანი მ, 2002 *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია XX საუკუნის 30-40-იან წლებში*, თბილისი. ცოდნა.
15. ბიბლია, 1989 თბილისი. საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა.
16. ბერძენიშვილი ა. 1999. *პოლიტიკური სისტემის ეფექტურობა და ლეგიტიმურობა*. თბილისი. საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის ნაშრომთა კრებული, ტ. III.
17. ბერძენიშვილი ნ. 1992. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, თბილისი. ტ. II, თსუ.
18. ბუცხრიკიძე ა. 1996. *პოლიტიკური ლიდერი*, თბილისი. თსუ.
19. გაჩეჩილაძე რ. 2003. *ახლო აღმოსავლეთი სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა* თბილისი. დიოგენე.
20. გელოვანი ნ. 2008. *თანამედროვე არაბული ქვეყნები* თბილისი. უნივერსალი.
21. გიორბელიძე ი. 1992. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ადგილი ქვეყნის ეროვნულ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში*, ქუთაისი, ქუთაისის საგამომცემლო ცენტრი.
22. გოგატიშვილი მ. 2003 *ლექციები პოლიტიკური ხელისუფლების თეორიაში*. თბილისი. მეცნიერება
23. გოგატიშვილი მ. (სამეცნიერო რედაქტორი) 2008. *ფედერალისტური წერილები*. თბილისი. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი.
24. გოგატიშვილი მ. 2008 *ბერთოლდ მოსბურგელის ფილოსოფიის თენგიზ ირემადისეული ინტერპრეტაცია, კლოდ ლეფორის თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა და რუის-ურბნისის ძეგლისწერა, წიგნში - ნეოპლატონიზმი და თანამედროვეობა*” საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი.
25. გოგიაშვილი გ. 2000. *შედარებითი ფედერალიზმი*. თბილისი. თსუ.
26. გოგიაშვილი ო. 2008. *ილია დღეს*. თბილისი. თსუ.

27. გურგენიძე ვ. 2009. *პოლიტიკურ –სამართლებრივი აზროვნების ისტორია* ტომი I თბილისი. თსუ.
28. გურგენიძე ვ. 2006. *საზღვარგარეთის ქვეყნების პოლიტიკურ და სამართლებრივ მოძღვრებათა ისტორია* თბილისი. თსუ.
29. გურგენიძე ვ. 2004. *საქართველოს პოლიტიკური სისტემის ადაპტირება-ტრანსფორმირების კონცეფცია* თბილისი. იურიდიული აზრი.
30. გურგენიძე ვ. 2002. *საზოგადოების პოლიტიკური სისტემა პოსტსაბჭოურ საქართველოში*. თბილისი. იურიდიული აზრი.
31. გურგენიძე ვ. გურგენიძე მ. 2010. *პოლიტიკური სისტემის თეორია და პრაქტიკა*, თბილისი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი.
32. გურგენიძე ვ. გურგენიძე მ. ურთმელიძე თ. 2010 *ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციური სამართალი და პოლიტიკურ-რელიგიური ინსტიტუტები* თბილისი. საქართველოს საერთაშორისო ურთიერთობათა უნივერსიტეტი.
33. დავიდი რ. 1993. *თანამედროვეობის ძირითადი სამართლებრივი სისტემები*, თბილისი. განათლება.
34. ვარდოსანიძე ს. 2001. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია 1927-1952 წლებში*, თბილისი. თსუ.
35. ვეზერი მ. 1995. *ხარიზმული ბატონობა*, თბილისი. თსუ.
36. *ისლამი ენციკლოპედიური ცნობარი*, 1999 (ხელმ, გ. ჯაფარიძე) (კკუცია, მ. მეტრეველი, გ. სანიკიძე, მ. სვანიძე, გ. ჯაფარიძე, რედ. გ. ბერიძე) თბილისი. ნეკერი.
37. *ისლამის წმინდა მოციქულის პიროვნება*. 2007 თბილისი. ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობების კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.
38. კიკნაძე ლ. 1993. *მუსლიმი ექსტრემისტები და ქრისტიანი კოპტები ტანამადროვე ეგვიპტეში ეთნოკონფესიური ურთიერთობები* რედ. ალ. მენთეშაშვილი, ზ. მენთეშაშვილი, თბილისი, თსუ
39. კოპალიანი მ. 2008 *ივანე ჯავახიშვილის პოლიტიკურ – სამართლებრივი შეხედულებანი*. თბილისი. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი.

40. ლობჯანიძე გ. 1998. *ნარკვევები ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან*. ქუთაისი, სტამბა
41. ლობჯანიძე გ. 2000. *სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია*. ქუთაისი, ქუთაისის საგამომცემლო ცენტრი.
42. ლობჯანიძე გ. ტუკვაძე ა. ჯაოშვილი გ. 2006. *შესავალი სამართლის ფილოსოფიაში* ქუთაისი, სტამბა
43. მელქაძე ო. 1997. *რუსეთის სახელმწიფო სისტემა*. თბილისი. უფლება.
44. მელქაძე ო. 1997. *საუბრები ქართულ კონსტიტუციზე*. თბილისი. უფლება.
45. მელქაძე ო. 1995. *საზღვარგარეთის ქვეყნების სახელმწიფო სამართალი*. თბილისი. უფლება.
46. მელქაძე ო. 1996. *სახელმწიფო კონტროლი: თეორია, პრაქტიკა, პერსპექტივა*. თბილისი. უფლება.
47. მელქაძე ო. ეზუგბაია ზ. 2002 *მუნიციპალური სამართალი*, თბილისი. ფავორიტი.
48. მონტესკიე ლ. 1994 *კანონთა გონი*, თბილისი. თსუ.
49. მოჰამად ხათამი 2005 *ისლამი, ცივილიზაციათა დიალოგი და კაცობრიობის მომავალი* თბილისი. ენა და კულტურა
50. მღვდელი ბასილ ახვლედიანი, შიხაშვილი გ. ბაკაშვილი ნ. 2009 *მართლმადიდებლური თეოლოგიური ეკონომიკისა და მართვის საფუძვლები* თბილისი. მერიდიანი
51. ნადარეიშვილი გ. 1989 *ნიკო მარი და ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები*, თბილისი
52. ნადირაძე ე. 2008. *მსოფლიოს რელიგიები*. თბილისი, მერიდიანი.
53. პაპაშვილი მ. 1995 *საქართველო - რომის ურთიერთობა*. თბილისი. აღმაშენებელი.
54. პლატონი. 1997. *ადრეული დიალოგები*. თსუ.
55. რუსო ჟან-ჟაკ, 1997 *საზოგადოებრივი ხელშეკრულება*, თბილისი. მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი.

56. რობერტი გ. 2011. *სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში*. თბილისი, საუნჯე
57. რუჰოლა ალ- მუსავი ალ-ხომეინი 2010. *უკანასკნელი ეპისტოლე, პოლიტიკურ-რელიგიური ანდერძი*, თბილისი, იმამ ხომეინის შემოქმედების ინსტიტუტის გამომცემლობა.
58. *საზოგადოება და პოლიტიკა V* 2005. თბილისი თსუ.
59. *საზღვარგარეთის ქვეყნების კონსტიტუციები* (ვ. გონაშვილის რედაქტორობით) 2008. ნაწილი I თბილისი, მერიდიანი.
60. *საზღვარგარეთის ქვეყნების კონსტიტუციები* (ვ. გონაშვილის რედაქტორობით) 2006. ნაწილი III თბილისი, თბილისელები.
61. *საზღვარგარეთის ქვეყნების კონსტიტუციები* (ვ. გონაშვილის რედაქტორობით) 2007. ნაწილი V თბილისი, თბილისელები.
62. სალია რ. 1999. *დემოკრატია და იდეოლოგია, ფილოსოფიური ძიებანი*, საქ. ფილოსოფ. მეცნ. აკადემია, კრებული მესამე, თბილისი. ცოდნა
63. *სეკულარიზმი ისლამსა და ქრისტიანობაში* 2008 თბილისი. ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობების კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.
64. სურგულაძე ნ. 2005 *ისლამური სამართლის საკითხები*. (ლექციების კურსი I) თბილისი, მერიდიანი.
65. სურგულაძე ნ. 2005 *ისლამური სამართლის საკითხები*. (ლექციების კურსი II) თბილისი, მერიდიანი.
66. სურგულაძე ივ. 1965 *ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიიდან*. თბილისი, განათლება
67. ტუკვაძე ა. 1998. *პოლიტიკური ელიტა*, თბილისი, ცოდნა.
68. უზნაძე დ. 1998 *ზოგადი ფსიქოლოგია. ტომი III-IV*. თბილისი, გამომცემლობა აღმაშენებელი.

69. ქაროსანიძე თ. 2006. *ისლამური ფუნდამენტალიზმი თანამედროვე ეგვიპტეში: მუსლიმი ძმების და რადიკალური ისლამური ორგანიზაციების სტრატეგია* თბილისი. თსუ
70. ქარუმიძე ვ. 1999. *საერთაშორისო ორგანიზაციები*. თბილისი, ცოდნა.
71. ყორანაშვილი გ. 1993. *ეთნოფსიქოლოგია და ტრადიციები*. თბილისი მეცნიერება
72. *ყურანის ცნებები ჰადისებში* (თარგმანი სპარსულიდან ოქტაი ქაზუმოვი) 2009 თბილისი. ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობების კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.
73. შარია კ. 1998 *პოლიტიკური რეჟიმის ცნების საკითხისათვის*, თბილისი, ცოდნა
74. ჩიკვაძე დ. 2005 *საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის კონსტიტუციური შეთანხმების კომენტარი* თბილისი. თსუ
75. ჩიკვაძე დ. 2008 *საეკლესიო სამართალი* თბილისი თსუ
76. ცაცანაშვილი მ. 2001. *სახელმწიფო და რელიგია*, თბილისი, ნეკერი
77. ცაცანაშვილი მ 1995. *სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი ისტორია (I ნაწილი)* თბილისი, თსუ
78. ცაცანაშვილი მ 2000. *სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი ისტორია (II ნაწილი)* თბილისი, თსუ
79. ცნობილაძე პ. 1999 *საქართველოს კონსტიტუციური სამართალი* თბილისი, გამ-ბა „ლდ“,
80. ცნობილაძე პ. 1998 *კონსტიტუციური (სახელმწიფო) სამართალი*, ცნობარი თბილისი, მერიდიანი.
81. ჭიპაშვილი გ. 1990 *ირანის სახელმწიფო წყობილება*. თბილისი, მეცნიერება
82. ჯავახიშვილი, ივ. 1982 *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. ტომი VI, თბილისი, მეცნიერება
83. ჯაფარიძე შ. 1995. *პოლიტოლოგია*. თბილისი, მეცნიერება.

84. ჰეივუდი ე. 2004. *პოლიტიკური იდეოლოგიები*, თბილისი, ლოგოს პრესი
85. Аверинцев С.С. 1975 *Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья* . Москва. Мысль.
86. Авцинова Г.А. 1999. *Политическое лидерство. Типология политического лидера. ВКН. Психология и психоанализм власти*. Хрестоматия. Т. 1. Самара, Бахрах.
87. Алексеев С.1990. *Обновление или катастрофа*. Москва. Политиздат.
88. Аль-Хомейни, Рухолла Мусави. 1993 *Исламское правление / Аятолла Хомейни*. Алматы, Атамұра,
89. Анохин М.Г.1996. *Политические системы: адаптация, динамика, устойчивость*. Москва, Мысль
90. *Антология мировой политической мысли. Зарубежная политическая мысль. XX в.* 1997 Москва. Мысль.
91. *Антология мировой политической мысли.* т. 2. 1997 Москва, Мысль
92. *Антология Мировой Философии, Т.2,* 1970 Москва, Мысль.
93. *Антология Мировой Философии, Т.1,* часть 2, 1969 Москва, Мысль.
94. Арановский К.В. 1995. *Курс лекций по государственному праву зарубежных стран*. Екатеринбург. Форум.
95. Арановский К.В. 1999. *Государство и право зарубежных стран*. Москва Издательская группа . Инфрам.
96. Ардент Х. 1997 *Начала тоталитаризма в кн.: Антология мировой политической мысли. В пяти томах, 1. 2.* Москва, Мысль.
97. Арон Р. 1997. *Демократия и тоталитаризм*. Москва, Мысль.
98. Ахмедов А. 1992. *Социальная доктрина ислама*. Москва, Мысль.
99. Бартольд В.В. 1922. *Восточно-Иранский вопрос*. Т. 1. . Москва.
100. Бердяев Н.А. 1995. *Царство духа и царство кесаря*. Москва, Мысль.
101. Бжезинский Зб. 1998 *Великая шахматная доска. Господство Америки и её геостратегические императивы*. Москва, Политика.
102. Бирюков Т.Н. 1999.*Политические системы развивающихся стран*. Москва, Мысль.
103. Блондель Ж. 1993. *Политическое лидерство* (пер. с англ. языка). Москва, Наука.

104. Блюнчли И. 1866. *Общее государственное право* / Пер. с 3-го изд. под ред. Ф.М. Дмитриева Н. Ляпидовским. Т.1. Москва.
105. Блюнчли И. 1866. *Общее государственное право*. Т.1. Вып.2. Москва
106. Боден Ж. 1951 *Шесть книг о государстве*, Москва
107. Борган Юзеф, 1975 *Фома Аквинский* Москва, Мысль.
108. Бубер М. 1979. *Избранные произведения*. Иерусалим, Библиотека-Алия.
109. Васильченко И.А. 1998. Политические процессы на рубеже культур. Москва. Приор.
110. Вебер М. 1995. *Избранные произведения*. Москва. Прогресс.
111. Вятр Е., 1991. *Типология политических режимов*, Т.1. Таллин.
112. Гаджиев К.С. 1995. *Политическая наука: Учебное пособие*. Москва Международные отношения.
113. Гаджиев К.С. 1997. *Введение в геополитику*. Москва Международные отношения.
114. Гегель Г.В. 1971. *Философская пропедевтика*. Москва. Политиздат.
115. Гегель Г.В. 1990. *Философия права*. Москва. Приор.
116. Гелбрейт Дж. 1996. *Новое индустриальное общество*. Москва. Зерцало.
117. Гелбрейт Дж. 1994. *Анатомия власти*. Москва. Мецниереба.
118. Гиденс Э. 1999. *Социология*. Москва. Эдиториал.
119. Гидулянов П.В. 1908. *Из истории развития церковно-правительственной власти. Восточные патриархи в период четырех соборов*. Ярославль.
120. Глуценко В.В. 2000. *Теория государства и права*. Москва, Мысль.
121. Гобс Т. 1936. *Левиафан*. Москва. политиздат.
122. Гольбах П. 1963. *Система природы, или о законах мира физического и мира духовного*. Москва, Политиздат.
123. Гуляев В.И. 1972. *Древнейшие цивилизации Мезоамерики*. Москва. Мысль.
124. Дубровин В. Н 2008 *Конституционное право зарубежных стран*. Москва. Юрлитинформ

125. Элиаде М. 1994 *Священное и мирское*. Москва, Наука.
126. Емельянов Ю.Н. 1999. *Лидерство и групповая динамика в кн.: Психология и психоанализ власти*, Хрестоматия, т. 2. Самара, Бахрах.
127. Ильин И.А. 1995. *Политическая антропология*. (под. ред. В.В. Ильина). Москва. Мысль.
128. *Иностранное конституционное право* (под. ред. В.В. Маклакова) 1997 Москва. юристь
129. Иосиф Флавий. , 1994. *О древности иудейского народа; Против Апиона*: Пер. с древнегреч. / Иосиф Флавий. Еврейский ун-т в Москве. Москва
130. Исаев И.А. 1988. *Рецидив теократической утопии: церковь и феодальная государственность в расколе Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в Истории России*: Сборник научных трудов ВЮЗИ. Москва
131. Истов Д. 1997 *Категория системного анализа политики. В кн.: Антология мировой политической мысли*. Мысль.
132. *История политических и правовых учений* (под. ред. О.Э. Лейста). 1997. Москва, «Юридическая литература».
133. Кампанела, 1954 *Город Солнца*, Москва.
134. Кант И., 1963-1966 *Сочинения в 6 томах*, Москва. Наука.
135. Кокс Х. 1995. *Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте*. Москва. Аспект Пресс.
136. Коркунов Н.М. 1909 *Русское государственное право*. 7-е изд. Т.1 СПб.
137. Лазарева В. В 1996 *Общая теория государства и права*. Москва. Юристь.
138. Лейбниц, 1908 *Монадология*, Москва.
139. Ливанцев К. Е. 1986 *История буржуазного государства и права Ленинград*. Издательство Ленинградского университета
140. Макиавели Н. 1992 *Избранные сочинения*. Москва. Прогресс.
141. Манхейм К. 1996 *Идеология и утопия*. Москва. Мир.
142. Матусевич А.В. 1992. *Политическая система*. Минск, Петра Системс.
143. Мельвиль А. 2002 *Категории Политической Науки*, Москва. Мысль.

144. Моль Р. 1868. *Энциклопедия государственных наук*. Москва
145. Монтескье Ш. 1995. *О духе законов*. Москва Политическая литература.
146. Омар А.А. 1995. *США, Исламский ближний Восток и Россия*. Москва. ЛДР.
147. Патрик де Лобье, 2003 *Политика и Истина*, С-Петербург, Полис.
148. Пеин Т. 1959, *Избранные сочинения*. Москва
149. Петражицкий Л. 1909 *Теория права и государства*. СПб. Т.1
150. Подопригора Р.А. 2002 *Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы)*: Монография. Алматы. Аркаим
151. Понкин И.В 2004 *Современное светское государство: конституционно-правовое исследование* . Москва. Прогресс.
152. Рейснер М.А. 1918 *Государство*. Ч.1. Идеология и метод. Москва
153. Рейснер М.А. 1927. *Идеологии Востока. Очерки Восточной теократии*. Москва
154. Руссо Ж.Ж. 1963. *Трактаты*. Москва. Наука.
155. Сляров Л.Е. 1983, *Становление новых органов властей в Иране (1978-1981), В сборнике: Иран. История и современность*. Москва. Мысль.
156. Смирнов И.В. 2000. *Политические системы стран мира*. Москва, Мысль.
157. Солонович И. 1994. *Народная монархия*. Москва, Мысль.
158. Сорокин П.В. 2000. *Человек, цивилизация, общество*. Москва. Мысль.
159. Спиноза, 1957. *Избранные произведения*, Т.1, Москва,
160. Сумбатян Ю.Г. 1999. *Политические режимы в современном мире: сравнительный анализ*. Москва, Изд-во Российского университета дружбы народов.
161. Тиллих П. 1995. *Избранное: Теология культуры*. Москва, Мысль.
162. Фадеева И.Л. 1993. *Концепция власти на Ближнем Востоке: Средневековье и новое время*. Москва, Юристъ.
163. Хекхаузен Х. 1999. *Мотив власти. В кн.: Психология и психоанализ власти. Хрестоматия. т. 2*. Самара, Бахрах.
164. Циганков П.А. 1995. *Современные политические режимы, структура, типология, динамика*. Москва. Зерцало.
165. Цыбульская М.В. 1999. *История политических и правовых учений*. Москва. МЭСИ.
166. Черказов А.И. 2000. *Политическая система и проблемы самоуправления*. Москва. Феникс.

167. Черниловский З. М 1996 *Всеобщая история государства и права*. Москва. Юристь.
168. Чиркин В.Е. 2006. *Конституционное право зарубежных стран*. Москва. Юристь
169. Чиркин В.Е. 1999. *Государствоведение*. Москва. Юристь.
170. Чиркин В.Е. 1997. *Современное федеративное государство*. Москва. Зерцало.
171. Юдин Ю.А. 1999. *Политические режимы современности*. Москва, Юристь.
172. Якушев А. В 2007 *Конституционное право зарубежных стран*. Москва. Приор.
173. Anderson, Ewan W. 2001 *The middle east, Geography and Geopolitics*. London & New York. Routledge.
174. Abdelnasser W. M. 1997 *Islamic organizations in Egypt and Iranian revolution of 1979 the experience of first few years Arab studies quarterly*, Vol. 19, Issue 2.
175. Shariati A. 1979, *On the Sociology of Islam*, Berkley.
176. Ahmed, A. and H. Donnan, 1994. *Islam, Globalization and Postmodernity*. London and New York Routledge.
177. Ahmed. R. 2001 *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven, CT: Yale University Press
178. Almond G. 1978. *Political Development* . New York.
179. Almond G. 1986. *Comparative Politics. A Developmental Aproach*. Boston.
180. Concese Oxford Dictionary of Current English 8th rev. 1990 Oxford, Clarendon press.
181. Choueiri M.Y 1993 *Theoretical Paradigms of Islamic movements*, in Political studies XLI, UK. Published by Blackwell Publishers.
182. Deutch M. 1990 *Conflict in Social Psychological Perspective (Political Shicman S. Psychology: Contemporary problems and Issues)*. San Francisco.
183. Eeaston D.A 1979. *Sistem Analysis of Political life*. New York
184. Eeaston D.A 1965. *Framework for Analysis of Political life*. New York
185. Esposito J.L 1984 *Islam an Politics*, Syracuse, New York, Syracuse, University Press
186. Esposito J.L 2002 *Unholy war, Teror in the name of Islam/* Oxford, University Press
187. Lewis B., 2003 *The crisis of Islam, Holy war and unholy terror*, US: Modern Library Edition,

188. Lawrence B. 1990 *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London: I.B Tauris,
189. Mitchell R.P 1969 *The society of muslim brothers*, Oxford, Oxford University Press.
190. Mensching G. 1947 *Soziologie der Religion von Gustav Mensching*. Bonn.
191. Moussalli Ahmad S. 1992 *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut, Lebanon American University of Beirut
192. Hiro. D. 1988 *Islamic Fundamentalism* London, Paladin,
193. Huntington S.P. 1995 *Political Development and Political Decay. World politics.*, vol, 17, #3. New York
194. Husanin M. Z 2003 *global Islamic Politics*. New York. Longman
195. Parsons T. 1969. *Politics and Social Structure: on the Concept of Political Power*. New York
196. Parsons T. 1977. *Sociological Theory and Modern Society*. New York
197. Sivan E . 1988 *Radical Islam, Medieval theology and modern Politics*. London.
198. Khomeini I. 1981. *Islam and revolution*; writings and declarations of Imam Khomeini, translated and annotated by Hamid Algar, Bekley. Mizan press
199. Qutb S. 2000 *In the shade of Qur'an*, vol 1 surah 1-2. (Translated and Edited by Adil Salah & Ashur Shamis) United Kingdom, The Islamic foundation.
200. Qutb S. 2000 *In the shade of Qur'an*, vol 2 surah 3. (Translated and Edited by Adil Salah & Ashur Shamis) United Kingdom, The Islamic foundation.
201. Qutb S. 2000 *Social justice in Islam* (Trans. John B. Hardie & Hamid Algar) New york Islamic Publications International.
202. Ramadan A.A 1993. *Fundamentalism influence in Egypt. The strategies of the muslim brotherhood and the takfir groups*, eds., Fundamentalism and the State, by Martin E. London. University of Chicago press
203. Rubin B, 1990 *Islamic Fundamentalism in Egyptian politics*. Great Britain, WBS Printed Ltd. Bridgend.
204. ზაკურაძე გ. 1999 ისლამიტური მოძრაობა ავღანეთში *ჟურნალი პერსპექტივა XXI*, (2) გვ. 61-73
205. გურგენიძე ვ. 2001 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის განვითარების თავისებურებანი. *საქ. მეცნ. აკად. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახი "კლიო"* 10. გვ. 184-201.

206. გურგენიძე ვ. გურგენიძე მ. 2009. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციონალიზმი და აიათოლა ხომეინის ფენომენი. *თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი აკად. გ.წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი. ჟურნალი პერსპექტივა-XXI XI. გვ. 121-127*
207. გურგენიძე მ. 2010. ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური სისტემის სრულყოფა და კონსტიტუციონალიზმის განვითარება პოსტრევოლუციურ პერიოდში” *გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი სამეცნიერო შრომები. გვ. 138-143.*
208. გურგენიძე მ. 2010. საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობათა სამართლებრივი რეგულირება *საქართველოს საერთაშორისო ურთიერთობათა უნივერსიტეტის გამომცემლობა, სამეცნიერო შრომების კრებული. 1-2010. გვ. 27-32*
209. გურგენიძე მ. მოსულიშვილი მ. 2010 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ-რელიგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიური საკითხები ნაწილი I. *ჟურნალი ცხოვრება და კანონი 1(9), გვ. 82-94*
210. გურგენიძე მ. მოსულიშვილი მ. 2010 თეოკრატიული პოლიტიკური სისტემის სამართლებრივ-რელიგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიური საკითხები ნაწილი II. *ჟურნალი ცხოვრება და კანონი 2(10), თბილისი. გვ. 51-63*
211. სანიკიძე გ. 1999 ისლამიზმი, ფუნდამენტალიზმი, ინტეგრიზმი, ტრადიციონალიზმი-ცნებათა განმარტებისთვის” *ჟურნალი პერსპექტივა XXI (2) გვ. 15-31*
212. საპატრიარქოს უწყებანი, *საქართველოს საპატრიარქოს პრესცენტრის ყოველკვირეული* 2011, 4 აგვისტო, 600/28 გვ. 5-8
213. *საადდგომო ეპისტოლე* უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათალიკოს - პატრიარქის, მცხეთა-თბილისის მთავარ - ეპისკოპოსის, ბიჭვინთისა და ცხუმ - აფხაზეთის მიტროპოლიტის ილია II თბილისი, 2011, საქართველოს საპატრიარქო.

214. პიტიურიშვილი თ. 2006 ისლამური რესპუბლიკის შექმნის კონსტიტუციური საფუძვლები ირანში. *თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი აკად. გ.წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი*. პერსპექტივა XXI, VIII (2) გვ. 131-138
215. ქაროსანიძე თ. 2006 ალ-კაიდა: ორგანიზაცია, დოქტრინა, მიზნები–*თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი აკად. გ.წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი*. პერსპექტივა XXI, VIII (2) გვ. 111-120
216. Esposito J.L 1997 *Claiming the Center, Harward International Reviw*, Vol.19, Issue 2 p.8-14
217. Harris. C Phelps, Nationalism and revolution in Egypt, The role of the Muslim Brotherhood, US: Published by Moun-ton, in 1964, reprint 1981
218. Haddad Y.Y 1983 *Sayyid Qutb, Ideologue of Islamic revival, in Voices of reasurgent Islam* ed. By John L. Esposito, Oxford University Press pp. 67-98
219. Haddad Y.Y 1983 *The Qur' anic Justification for am Islamic revolution, The view of Sayyied Qutb, The Middle East Journal*, Vol. 37, no 1 winter pp 14-29
220. Forte, David M. 2002, Understanding Islam and radicals. *Journal of South Asian and Middle Easton Studies*, Vol. 26, No 1. pp 4-10
221. Fuller, Graham E. 2002. The future of political Islam. *Foreign Affairs*, Vol. 81 No.2 March/ April. pp. 48-56
222. Simms R. 2002 Islam is our politics: A gramsian analysis of the muslim brotherhood (1928-1953) *Social Comprass* 49 (4) pp. 563-582
223. საქართველოს კონსტიტუცია 1995 წლის 24 აგვისტო, თბილისი: რაიზი. (ტექსტი რედაქტირებულია „საქართველოს საკანონმდებლო მაცნეს“ ოფიციალურ მასალებზე დაყრდნობით.)
224. კონსტიტუციური შეთანხმება 2002 წლის 22 ოქტომბერი, 1697-ს თბილისი: რაიზი. (ტექსტი რედაქტირებულია „საქართველოს საკანონმდებლო მაცნეს“ ოფიციალურ მასალებზე დაყრდნობით.)
225. სამოქალაქო კოდექსი 1997 წლის 26 ივნისი, 786-IIIს თბილისი: რაიზი. (ტექსტი რედაქტირებულია „საქართველოს საკანონმდებლო მაცნეს“ ოფიციალურ მასალებზე დაყრდნობით.)

226. საქართველოს კანონი საჯარო სამართლის იურიდიული პირის შესახებ, 1999 წლის 28 მაისი 2052-III, თბილისი: ბონა კაუზა.
227. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია 1994 თბილისი, თსუ